Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Patronato «Raimundo Lulio» — Instituto «Francisco Suárez»

ESTUDIOS BÍBLICOS

ORGANO DE LA ASOCIACION PARA EL FOMENTO DE LOS ESTUDIOS BIBLICOS EN ESPAÑA (A. F. E. B. E.)

VOLUMEN XVIII

Lucerna pedibus meis verbum tuum, Domine.

(Ps. 108, 105.)

(CON LICENCIA ECLESIÁSTICA)

Property of
CSaT
Please return to
Graduate Theological
Union Library

MADRID
1 9 5 9

vol 18
1959

Depósito Legal M. 514. - 1958

C. BERMEJO, IMPRESOR. — J. GARCIA MORATO, 122. — TELEFONO 33-06-19. — MADRID

1.—DE PERSONAS CITADAS

Abba Ben-David, 231.
Abu'l, 181.
Abu-Said, 299, 300, 301.
Acuña, L. de, 12.
Adam, A., 321.
Adam, K., 207, 208.
Adeney, W. F., 39.
Adinolfi, M., 420.
Aduriz, J., 109.
Aegidius Romanus, 122.
Agustín (S.), 108, 142, 212, 362, 363, 365, 370, 398, 401, 414.
Aharoni, I., 96, 110, 214, 316.
Ahsmann, P., 421.
Al-Gazali, 119, 121.
Al-Haziri, 127.
Al-Kindi, 119.
Alberto Magno (S.), 125, 126, 131, 132, 133, 146, 215.
Albertson, J., 317.
Albertz, 41.
Albright, W. F., 81, 84, 111, 262, 265, 322, 409, 410, 411.
Alejandro, 290.
Alfara, W. de, 315.
Alfaro, J., 115.
Alfring, B. J., 421.
Alfrink, J., 423.
Algazel, 121, 122, 123, 124, 130, 144.
Alonso, D., 160.
Alonso, J. M., 315.
Alonso Díaz, J., 63, 70, 75, 365, 374, 406.
Alonso de S. Martín, J., 9.
Alonso Schökel, L., 99, 169, 317, 405, 421.
Alpetragio, 123.
Alt, A., 156, 263, 424.
Alvarez de Toledo, 13.
Allegro, J. M., 110, 214, 312, 317.
Allony, N., 112, 294, 295, 296, 297, 347.
Ambrosio (S.), 221.
Amenofis III, 90.
Amiot, F., 425.
Amirán, R., 110, 214.
Ampudia, P. de, 11, 12.
Andrés, M., 212, 398.
Andrés el Judío, 123, 125.
Antioco IV, 86.
Antolín, T., 408.
Antolínez, A., 398.
Anurán, D. H. K., 316.
Argüeso, J. de, 13.
Arias Barbosa, 399.
Aristóteles, 119, 120, 124, 129, 130, 132, 133, 298.
Arnaldich, L., 108, 202, 203, 210, 217.
Ascalón, 181.
Asensio, F., 421.
Asín Palacios, M., 122, 124.
Atión, 91.
Atkinson, K. M. T., 423.
Aubert, R., 21.
Aubineau, M., 423.
Audet, J. P., 65, 74, 111.
Ausejo, S. de, 98, 106, 208, 403, 404, 412, 414.
Averroes, 118, 119, 120, 123, 124, 125, 127, 129, 130, 132, 133, 144, 146.
Avicena, 120, 121, 128, 129, 132, 144, 146.
Avigad, N., 91, 110, 214, 312, 316.
Avi-Yonah, M., 214.
Ayuso, T., 7, 10, 20, 106, 107, 420.

200690

Bachelin-Defloremme, 6.
Bagatti, B., 285, 286, 290, 291.
Bammel, E., 110
Baneth, H., 195.
Barberini, F., 192
Bargés, 189.
Barkokeba, 291.
Barnett, R. D., 110.
Barrett, C. K., 221.
Barrosse, T., 315.
Bartina, S., 109, 213, 305, 310, 393, 405.
Bartsch, H. W., 316, 422.
Bauer, J. B., 108, 216, 221, 314.
Bauernfeind, 31.
Baumgarten, J. M., 214.
Bea, A., 131, 135, 314, 421.
Beaucamp, E., 108.
Beer, 122.
Begrisch, 258.
Beguerie, P., 265, 266.
Behler, G. M., 425.
Beilner, W., 220.
Belarmino, R., 319.
Bel-Marduk, 263.
Ben Ašer, 233.
Ben Hayim, Z., 195.
Ben Naftali, 232, 233, 243.
Benoit, P., 55, 59, 60, 73, 420.
Berkeley, Cal., 155.
Bertholet, A., 271.
Betz, O., 216.
Beumer, J., 319.
Beyer, H. W., 31.
Bianchini, 192.
Bigaré, C., 303, 304.
Billerbeck, P., 377.
Blanchard, P., 108.
Blank, J., 314.
Blau, L., 278.
Blinzler, J., 112.
Bloch, J., 110.
Boil, B., 399.
Boismard, M. E., 216, 303, 304, 413.
Bonnard, P., 109, 111.
Bonsirven, J., 303, 379.
Botte, 108.
Botterweck, G. J., 112.
Bourassa, F., 111.
Bourgault, R., 424.
Bourke, J., 318, 423.
Bousset, 58.
Boutry, A., 213.
Bouyer, L., 313.
Bouyges, M., 121, 122, 123.
Bover, J. M., 392.
Bowman, 171.
Bowman, J., 216.
Bowmann, 195.
Bowmann, G., 322.
Braun, F. M., 55, 413, 414, 425.
Braun, H., 424.
Bring, R., 317.
Brown, R. E., 213, 314.
Brownlee, W. H., 214, 222.
Brüll, 186, 196.
Bruns, E. J., 315.
Bückers, H., 264.
Buenaventura (S.), 131, 132.
Buhl, 306.
Bultmann, R., 41, 42, 45, 46, 47, 48, 49, 57, 58.
Busa, R., 216.
Busschem, H. van den, 213, 414.

Cabeza de Vaca, 12.
Caldarola, C., 424.
Cambier, J., 42, 48, 57, 303, 304.
Camps, G. M., 209.
Camps, V. M., 305.
Cantera, J., 341.
Cantera Burgos, F., 112, 215, 150, 392
Cantinat, J., 303, 304.
Caprile, G., 322.
Carcamus, A., 120.
Carmignac, J., 202, 203, 216, 303, 304.
Carrea, S. de, 111.
Carreras Artau, J., 124.
Cartagena, A. de, 12.
Cartón, G., 212.
Casciaro, J. M., 98, 148, 404.
Casiodoro, 421.
Castellino, G., 273, 277.
Castellus, 192.
Castro, G. de, 9.

Caubet, J., 215, 312.
Cavalleti, S., 108, 112.
Cazelles, H., 421.
Ceresa-Castaldo, A., 215.
Cerfaux, L., 25, 31, 38, 60, 303, 304, 414, 416, 422.
Celso, 181.
Ceroke, Cg. P., 422.
Cipriano (S.), 31, 109.
Ciruelo, P., 215.
Clemente (S.), 396.
Clemente (Pseudo), 419.
Cordera, F., 124.
Colunga, A., 392.
Collins, J. J., 109, 213.
Condamin, 366, 367.
Congar, Y. M.-J., 100, 101, 102.
Conzelmann, H., 56, 71.
Cook, M. B., 266.
Coppens, J., 414, 421.
Cornelio a Lapide, 31, 361.
Coudreau, F., 313.
Couraqui, A., 318.
Cowley, A. E., 172, 175, 176, 177, 181, 195, 299.
Cremona, G. de, 119.
Croix, P. M. de la, 321.
Cross, F. M., 355.
Cruce, A., 108, 213.
Cullmann, O., 109, 111, 317.

Chary, Th.
Chonsky, W.

Dacquino, P., 112.
Dahood, M., 108, 421.
Daker, F. W., 110.
Dalmais, I. H., 213.
Dalman, G., 373.
Daniélou, J., 104, 105, 111, 211, 312, 313.
Decker, B., 119, 131, 135.
Decoutray, A., 423.
Delcor, M., 216, 318, 319.
Delitasch, 156.
Delitzsch, 165.
Dempsey, P., 131.
Dennefeld, 367.
Deogracias, 362.
Derenbourg, 300, 301.
De Sacy, 193.
Descamps, 60.
Destrez, 126.
De Vaux, R., 123.
Devescovi, U., 307, 309.
Deza, 399.
Diaz, J. R., 182, 197, 215, 301.
Díaz, R. M., 209, 210.
Díaz Esteban, F., 342.
Dibelius, M., 31, 32, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 56.
Dibelius, O., 63.
Diego, S., 366.
Diening, F., 342.
Díez Carcedo, P., 14.
Díez Macho, A., 112, 174, 251, 294, 295, 296, 297, 298, 356, 379, 408, 421.
Dillmann, 165.
Diodoro de Sicilia, 359.
Diodoro Sículo, 363.
Dionisio de Alejandría, 290.
Dodd, C. H., 23, 33, 36, 39, 41, 52, 54, 179.
Domínguez, E., 398.
Doresse, J., 414, 415, 416, 417, 425.
Dothan, M., 92, 214.
Doubleday, 411.
Dreher, B., 112.
Dreyfus, F., 423.
Dubarle, A. M., 204, 205, 216, 321.
Duhm, 167.
Duhm, B., 255.
Duncker, P. G., 421.
Dunker, P. G., 314.
Duplacy, J., 425.
Dupont, J., 25, 31, 38, 60, 68, 69, 203, 214.
Durán, L., 115.

Ebeling, 424.
Eberling, G., 113, 319.
Erdmans, B. D., 269.
Eguía, M. de, 10.

Ehrhardt, A., 112.
Eijo Garay, L., 396.
Eising, H., 421.
Eissfeldt, O., 264.
Elbogen, I., 278.
Emmerich, 195.
Engnell, I., 265, 266.
Espinosa, J. de, 11.
Espósito, S., 109.
Esteban y Romero, A. A., 21, 313, 400.
Estrabón, 377.
Estrix, G., 397.
Eusebio, 181, 290.
Evenari, M., 214.
Ewald, 189.

Fabbri, E. E., 213.
Fahy, T., 110, 422.
Falk, Z. W., 423.
Falk Bar, 340.
Farrag, A., 390.
Fascher, E., 42, 55.
Feldmann, 154.
Felipe II, 8.
Fenshau, F. Ch., 317.
Ferembach, D., 316.
Fernández, D., 97, 396.
Ferotin, M., 428.
Ferré, F. S., 317.
Ferrière, C., 213.
Ferrúa, 290.
Feuillet, A., 108, 303, 304, 318, 321, 357, 367.
Feuillet, R., 305.
Feuille e, A., 215.
Filón, 211, 289, 310.
Fischer, B., 113, 156.
Fischer, J. B., 214.
Fitzmyer, J. A., 112, 213, 423.
Flórez, 11, 12.
Flusser, D., 316.
Fohrer, G., 257, 264.
Folz, R., 318.
Follet, R., 262.
Forman, C. C., 214.
Fraine, J. de, 115, 314, 421.
Franco, F., 400.
Frank, R. M., 421.
Franquesa, P., 309.
Fransen, I., 108, 212, 213, 314.
Freedman, D. N., 355.
Friedrich, G., 23.
Fries, H., 22, 46, 57.
Fuchs, E., 109, 113.
Fuente Adánez, A. de la, 413.
Fuenterrabia, F., 104, 205, 212, 322.
Funk, R. W., 83, 110.
Futrell, J. C., 422.

Gabba, E., 200.
Gabriel, J., 421.
Gaechter, P., 205, 206, 207, 217.
Galopin, P. M., 213.
Gallardo, P., 212.
Gallienus, Emp., 94.
García de Cisneros, 399.
García Cordero, M., 98, 99, 109, 199, 402.
García de la Fuente, O., 406.
García Rojo, 10.
García Sáiz de Baranda, 10.
García de Torres, D., 11.
García Vieyra, A., 422.
Gardet-Anawati, 123.
Garitte, G., 416, 417.
Garófalo, Mons., 285.
Garrido, A. R., 306.
Garrone, Mons., 313.
Gáster, Th. H., 184, 185, 262, 310, 311, 312, 379, 389.
Gaza, A., 213.
Geiger, R., 189.
Geiselmann, J. R., 25, 111.
Gelin, A., 108, 314, 367.
Gelineau, J., 313.
George, A., 212
Gerbier, T. A. M., 115.
Gerleman, G., 317.
Gese, H., 113.
Gesenius, W., 195.
Getino, 124.
Geyen, B., 215.
Geyer, B., 120.
Ghyssens, G., 108.

Giblet, J., 414.
Gibblin, Ch. H., 109, 213, 421.
Gigot, 367.
Gil, F., 399.
Gils, F., 103.
Gilson, E., 127.
Ginsberg, H. L., 341.
Ginsburg, 227.
Girault, H., 21.
Giustinianni, A., 126, 127.
Giveon, R., 214.
Glanzman, G. S., 421.
Glaser, 329.
Gleason, R. W., 322.
Glueck, N., 94.
Gnalandi, D., 213.
Goedt, M., 318.
Goettmann, J., 314.
Goetze, A., 423.
Goichon, A. M., 121.
Goitein, S. D., 316.
Goldberg, Lea, 172, 188, 191, 176, 189.
González, A., 264, 283, 405.
González Lamadrid, A., 102.
González Palencia, A., 120.
González Ruiz, J. M., 98, 402, 418, 419, 420.
Gonzálvez, D., 120, 121.
Goodenough, E. R., 110.
Gooding, D. W., 322.
Goshen-Gottstein, M., 197, 216.
Gottheil, R., 189.
Grässer, E., 71, 74.
Greenberg, M., 317.
Greenlee, J. H., 110, 214.
Gregorio VII, 11.
Gregorio (S.), 367.
Gregorio de Elvira, 421.
Gregorio Magno (S.), 212.
Gregorio de Nisa (S.), 74.
Gregorio Nazianceno (S.), 366.
Grelot, P., 216.
Grelle, G. Le, 317.
Grevio, F., 131.
Grill, S., 314.
Grof, H., 314.
Grönbech, V., 262.
Gros, A., 202.
Gross, H., 112.
Grossow, W., 414.
Guerra, J., 6.
Guichou, P., 99, 220.
Guilbert, P., 216.
Guillaumont, A., 417.
Guillermo de Auxerre, 131.
Guillet, J., 421.
Guindon, R., 217.
Gunkel, H., 149, 258, 259, 261, 264, 269, 271, 273, 275, 276.

Haebler, K., 10.
Haenchen, E., 71, 424.
Haldar, A., 256, 265.
Hales, A. de, 131.
Hallo, W. W., 214.
Hamburger, A., 214.
Hamman, A., 219.
Hammer, J., 212.
Harán, M., 214, 316.
Harding, L., 81.
Harkavy, 185, 189, 190, 191, 194.
Harkins, P. W., 112.
Harún, J. B., 184, 190.
Hastings, J., 63.
Hauret, C., 111, 217, 421.
Hauter, Ch., 318.
Heindenheim, M., 186, 192, 195.
Helena (Sta.), 14.
Henquinet, F. M., 131.
Heraclio, 288.
Hering, J., 318.
Hermann, R., 316.
Hermes, 39.
Herranz, M., 307.
Herrera, J., 109.
Hildesheimer, M., 195.
Hipólito (Pseudo), 416.
Hispano, J., 120, 121.
Hoenig, S. B., 110, 316.
Holstein, H., 215.
Hooke, S. H., 262.
Hossfeld, P., 217.
Huby, J., 55, 57.
Huerga, A., 98, 397.

Hugo de S. Víctor, 318.
Humbert, P., 156, 265.
Hunzinger, C. H., 203.
Hüster, W., 316.
Hwud, 193.
Hylmö, G., 264, 275.

Ibáñez Arana, A., 111.
Ibn Ruš, 119, 123, 124.
Ibn Sina, 119, 120.
Ibn Tibbon, 127.
Ignacio (S.), 106, 399.
Ignacio de Antioquía (S.), 396.
Inge, C. H., 81.
Ireneo (S.), 31, 401.
Irwin, W. A., 423.
Isidoro de Sevilla (S.), 146, 148.

Jacob ben Harun, 196.
Jacobowiski, H., 278.
Jacobs, P., 316.
Jaeger, W., 422.
Jamme, A., 423.
Janeo, A., 202.
Jansma, T., 215.
Jaritz, K., 423.
Jassa Abd al Masih, 417.
Jaubert, A., 217.
Jerónimo (S.), 181, 342, 421.
Jiménez de Rada, 12.
Joël, M., 126.
Johnson, A. R., 269, 276.
Johnston, 329.
Jonatán ben Uzziel, 178.
Jong, E. J., 256.
Josefo, F., 181, 310, 374.
Jounel, P., 313.
Juliot, H. de, 213.
Julliot, H. de, 108, 314.
Junker, H., 256, 421.

Kademan, L., 316.
Kademon, N., 316.
Kahle, A., 185.
Kahle, P., 171, 173, 175, 179, 180, 183, 185, 188, 189, 191, 193, 195, 196, 231, 232, 233, 234, 249, 250, 300, 301, 323, 325, 326, 328, 329, 337, 345, 355.
Kaiser, O., 113, 219.
Kampen, 268.
Kapelrud, A. S., 265, 275.
Kaplan, J., 110, 316.
Käsemann, E., 424.
Kathle, 195.
Katten, M., 192, 301.
Keet, C. C., 276.
Kenyon, K. M., 77, 78.
Kilpatrick, G. D., 56, 68, 70.
Kindler, A., 110.
Kittel, 23, 309, 355.
Klein, H., 214.
Knox, W. L., 70.
Kock, G., 424.
Koch, K., 113.
Koehler, L., 306.
Kohn, S., 190, 197.
Kratz, W., 316.
Kraus, H. J., 257, 263.
Kuenen, A., 299.
Kümmel, W. G., 315.
Kutsch, E., 113.

Labib, P., 416.
Lagarde, P. de, 301.
Laland, E., 424.
Lambert, W. G., 317.
Lander, 120.
Langhe, R. de, 421.
Laurentin, A., 414.
Laurin, R. B., 214.
Leal, J., 40.
Leancy, R., 63.
Leclercq, J., 220, 367.
Lecueyer, J., 313.
Leenhardt, F. J., 318.
Leeuw, G. van der, 271.
Lehmann, M. R., 216.
Lehming, S., 113.
Leibovitch, J., 110.
Leipoldt, J., 416.
León-Dufour, X., 215, 303, 304, 317.
Lesêtre, H., 367.
Leslau, W., 115, 306, 307.

Lesor:, A., 313.
Levie, J., 411.
Levy, 123.
Levy, Louis-Germain, 126.
Libermann, F. M. P., 108.
Licht, J., 110.
Liebreich, L. J., 160.
Lifschitz, I., 192.
Liegnée, H., 216.
Lindblon, J., 256.
Lindhagen, C., 266.
Lischtiz, I., 301.
Liver, J., 422.
Lohmeyer, E., 63.
López Gallego, R., 98, 397.
López Martínez, N., 5, 6, 7, 16, 20.
López de Mendoza, 12.
López de Meneses, A., 215.
Lorenzana, 12.
Lottin, O., 318.
Lövestam, E., 112.
Lowth, 150.
Lozano, J. M., 217.
Luis de León, Fray, 150, 213, 398.
Lutski, M., 349.
Lutzki, N., 323-327.
Lutero, M., 399.
Lyonnet, S., 104, 303, 304.
Lys, D., 315.
Llovera, J. M.ª, 124.

McKenjie, R. A. F., 421.
MacRae, G. W., 213.
Madrid, A. de, 399.
Maimónides, 117, 126, 129, 130, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 148.
Maio, E., 422.
Malachi, M., 115.
Malevez, L., 41, 45, 48.
Mandonnet, 122, 126.
Mansilla, D., 8, 12, 14, 15, 16.
Manson, T. W., 41, 63.
Marción, 74.
Margoliouth, Mrs., 189.
Margoliouth, G., 381.
Mariani, 314.
Marle, R., 45.
Marqa, 175, 177, 178, 181, 185, 195.
Marti, R., 124, 125.
Martial Besse, J., 6.
Martimort, A. G., 313.
Martín, M., 220.
Martín, V., 414.
Martínez de García, P., 10.
Martínez Sanz, M., 9, 11.
Marx, A., 323-327.
Masnovo, 121.
Masson, Ch., 111.
Maurer, Ch., 315.
Mauricio, 7.
Mauricio, Ob., 12.
Máximo (S.), 74.
McCasland, S. V., 110, 201.
McGovern, J. J., 422.
McIntosk, 337, 342.
McKenzie, J. L., 110, 421, 422.
McMally, E. E., 112.
Mehlmann, J., 208, 209.
Meier, A., 315.
Mejía, J., 216.
Ménard, J., 112.
Menasce, J. P. de, 216.
Mendner, S., 214.
Mendoza, H. de, 11.
Mendoza y Bobadilla, 11.
Menéndez Pidal, R., 12.
Menoud, Ph. H., 413.
Mensching, 271.
Mercurio, R., 315.
Merk, A., 195.
Metge, B., 209.
Metger, B. M., 66, 214, 423.
Meyer, R., 426.
Michel, A., 303, 304.
Milik, J. T., 92, 175, 203, 285, 286, 289.
Millás Vallicrosa, J. M.ª, 215, 380.
Miranda, 7.
Moeller, Ch., 313.
Molina, 397.
Mollat, D., 108, 214.
Monsegú, B. G., 401.
Montgomery, J. A., 181.
Moos, P., 318.
Morag, S., 423.

Morán, W. L., 213.
Moretti, A., 422.
Morgenstern, J., 266.
Morinus, 192.
Mosé ben Maymón, 119.
Mosé ben Salomé ben Maimón, 126.
Moule, C. F. D., 419.
Mowinckel, S., 256, 260, 261, 262, 263, 266, 273, 274.
Muhŷī al-Dīn Sabri al-Kurdi, 122.
Muncey, R. W., 221.
Munk, E., 122, 133, 195.
Muñoz Iglesias, S., 57, 100, 103, 200, 212, 253, 305, 417.
Murphy, E. E., 108.
Murphy, H. S., 422.
Murphy, J. L., 314.
Murphy, R. E., 315.
Murtonen, A., 293, 294, 205, 296, 297, 298.

Nácar, E., 150, 392.
Nagy, A., 119.
Nassar, H., 390.
Naveh, J., 95, 96, 110.
Navascués, J. M.ª, de, 215.
Nebrija, A., 399.
Nematallah Carame, 121.
Neuhäusler, E., 314.
Nicolau, M., 396, 398.
Nichols, G. F., 174.
Niesel, W., 316.
Nir, D., 214.
Nocent, A., 108.
North, Ch. R., 266.
North, R., 213, 315, 421, 422.
Noth, M., 263, 341.
Nötscher, F., 200, 201, 202, 421.
Nucio, M., 11.
Nyberg, 266.
O'Callaghan, R. T., 262.
Odeberg, H., 176.
Oggioni, G., 215.
O'Flynn, J. A., 423.
O'Keefe, V. T., 421.
Orbe, A., 422.
Orígenes, 181, 342.
Orlett, R., 421.
O'Rourke, J. J., 109, 315.
Orlinsky, H. M., 423.
Ortega y Gasset, 310.
Ortiz de Montalván, G., 10.
Ostrow, J., 110.

Padberg, R., 217
Padin, 203.
Palacios, L., 305.
Palmarini, N., 40, 57.
Pallis, S. A., 262.
Pamplona, C. de, 401.
Pareja, F. M., 380.
Patterson, D., 317.
Paty, Ch., 108.
Pavese, R., 424.
Padersen, J., 262.
Peinador, M., 315, 407.
Peiresc, Baron de, 192, 193.
Penna, 156, 157, 421.
Perler, O., 316.
Perles, J., 126, 127.
Perrot, M., 96.
Pertsch, W., 181.
Pesch, 135.
Petermann, H., 183, 184, 188, 193, 342.
Petermann-Vollers, 180, 188, 190, 196.
Peters, J. P., 276.
Petersch, W., 196.
Petit, P., 315.
Pézeziel, D., 313.
Pefisterer, R., 422.
Philbin, R. H., 421.
Philonenko, M., 216, 318
Pinhas, 190.
Pinhas b. Abisă, 191.
Pinsard, L. de, 125.
Piper, O. A., 317.
Pío V (S.), 8, 9, 12.
Pío XII, 304, 314.
Plöger, O., 256.
Plummer, A., 63.
Poliak, A. N., 214.
Ponce de León, B., 398
Popper, W., 155, 156, 162, 164
Porübcan, S., 322.

Potterie, I. de la, 314. 414.
Prieto, G., 425.
Prigent, P., 318.
Prijs, J., 325, 332.
Prockschy, 156, 157.
Procksh., 149, 154, 156, 158, 162.
Puech, H. Ch., 417.
Puzo, F., 392.

Quell, G., 256.
Quispel, G., 414, 417.

Rábanos, R., 407.
Rabbi Aniana, 91.
Rabbi Gamaliel, 91.
Rabbi Joñia, 91.
Rabbi Juda, 91.
Rabby Moyses, 119. 126, 133, 135.
Rabinowitz, J. J., 213.
Racette, J., 111.
Rad. G. de von, 263, 423.
Radan, G., 110.
Raetschel, E., 110.
Raes, A., 381.
Raher, C., 217.
Rahmani, L. Y., 93, 110.
Rahner, H., 21.
Raimundo, Arz., 120.
Ramlot, L., 108.
Ramlot, M., 318.
Rappoport, S., 195.
Raši, 223.
Rebbi Jacob, 215.
Rebbi Senior, 215.
Reiners, L., 405.
Renán, E., 123.
Renner, F., 10.
Renov, I., 214.
Retif, A., 39.
Rettig, D., 195.
Rial, S., 115.
Richter, H., 213.
Ridderbos, M. H., 268, 269
Rigaux, B., 63, 216.
Rinaldi, G., 421.
Ritter, 342.
Robert, A., 268, 278, 303, 321.
Robertson, E., 184.
Rodríguez, J., 8.
Rodríguez García, P., 402.
Roguet, A. M., 313.
Rose, A., 212, 213.
Rosemblom, J. R., 216.
Rosenthal, 196, 197.
Rosowsky, S., 251.
Roth, J., 111.
Rothschild, J., 86.
Roulin, P., 212.
Rowe, A., 81.
Rowley, H. H., 256.
Roy, J. B. du, 213.
Rubinstem, A., 423.
Ruiz Bueno, D., 207.

Sabourin, L., 215.
Sacy, S. de, 299.
Sáez, Fray Luciano, 6.
Sakka, M., 390.
Salaberte, P., 8.
Salman, D., 121, 122.
Salmón, P., 219, 425.
Samuel Ibn Tibbón, 126.
Sanaith, N. H., 276.
Sánchez Ciruelo, 399.
Sánchez de Prestines, S., 9.
Sánchez del Río y Peguero, C., 219.
Sanford Lasor, W., 220. 425.
San Pablo, B. de, 401.
Santa María, P. de, 12, 14.
Sansoon, 183, 185, 188.
Saydon, P., 256, 421.
Scot-Andrés, 124, 125
Scot, M., 123.
Scott, R. B. Y., 110.
Schapira, 328.
Scharbert, J., 424.
Schedl, C., 212, 217, 426.
Scheffczyk, L., 112.
Schelkle, 60.
Schick, A. P., 55, 110.
Schildenberger, H., 314.
Schildenberger, J., 212, 367, 421.
Schlier, H., 418, 419

Schmid, J., 57, 60.
Schmidt, H., 156.
Schmithals, W., 213, 424.
Schmitt, J., 25, 28, 31, 38, 41, 60.
Schnackenburg, A., 60.
Schnackenburg, H., 314.
Schneider, H., 314, 421.
Schniewind, 47.
Schoeps, H. J., 105.
Schrade, 342.
Schrenk, G., 69.
Schulthes, 177.
Schultness, 173.
Schultz, W., 424.
Schulz, S., 317, 424.
Schürmann, H., 63, 314, 424.
Schweizer, E., 315.
Secret, F., 215.
Sedaqah, J., 186.
Segal, M. H., 110, 346.
Segal, M. S., 241.
Seidensticker, P., 316.
Seider, H., 164.
Sellers, O. R., 83.
Selwyn, E. G., 26.
Serrano, L., 7, 12, 14, 16.
Shanan, L., 214.
Siebeneck, R. T., 315.
Silberman, L. H., 317.
Silvestre Arrieta, J., 317.
Simonet, F. J., 11.
Sjöberg, E., 256.
Skehan, P. W., 315, 421, 423.
Smith, M., 423.
Smith, W. F., 422.
Smothers, R., 110.
Somers, H., 421.
Sommer, 203.
Somogyi, J. de, 214.
Souče, J. B., 110.
Spadafora, F., 367.
Spanier, A., 233, 235.
Sperber, A., 154, 225, 342.
Spicq, C., 111, 215, 220.
Spikerman, A., 216.
Spuelbeck, Mons., 313.
S ade, D. B., 255.
Staiger, E., 160.
Stanley, D. M., 34, 38, 39, 51, 315.
Starcky, J., 216.
Steckewek, H., 81.
Stefaniak, C. M., 109.
Steinmann, J., 265.
Steinmueller, J. E., 421.
Stendael, K., 56.
Stevenson, 176.
Stier, F., 309.
Stirnisman, J., 425.
Strack, H., 278, 377.
Strathmann, 269, 270.
Stuhlmueller, C., 109.
Sui bertus, A., 108, 213.
Sukenik, 203.
Sundberg, A, C., 214.
Sutcliffe, E. F., 423.
Szuster, J., 195.
Szyszman, S., 216.

Tackeray, J., 278.
Tadmor, N. H., 214.
Talmon, S., 197.
Taylor, V., 51, 52, 55, 56.
Teeple, H. M., 317.
Teglatfalasar, 87, 88.
Teilhard de Chardin, P., 400.
Tena Garriga, P., 219.
Teofilacto, 366, 367.
Tertuliano, 74.
Thackeray, J., 278.
Théry, G., 123.
Till, W., 417.
Tobia bar Agrao, 289.
Toledo, Raimundo de, Arz., 120.
Tomás (Santo), 117, 119, 120 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 253, 415, 416, 417.
Topelmann, A., 321.
Torrey, 36.
Tournay, R., 111, 2668, 273, 423.
Turnell, O., 81.
Turrado, L., 215.
Tricot, A., 303, 304.
Trinquet, J., 303.

Ubach, B., 209, 220.
Ubach, M., 268.
Uberweg, F., 120.
Ubieta, J. A., 61.
Uhlemann, 177.
Ors van Balthasar, M., 313.

Vaccari, A., 213, 389, 421.
Vagaggini, L., 422.
Vaganay, 422.
Valle, P. de la, 186.
Van der Borne, 131.
Van den Eynde, P., 212.
Van Hoonacker, A., 367.
Vanetti, P., 413
Vanhoye, A., 216.
Vaux, R. de, 78, 199, 262, 318, 421, 423.
Vega, A. C., 213.
Vergote, J. 220.
Vespasiano, 181.
Viard, A., 318.
Vicent, L. H., 216.
Vicent, J. I., 315.
Vidal, M., 423.
Vieira, 361.
Vilar, V., 96, 291, 411.
Villanueva, M., 207.
Villapadierna, C. de, 98, 111, 412.
Vitor (S.), 14.
Vives, J. Card., 63
Voeltzer, R., 318.
Vogt, E., 420.
Voisin, 125.
Vollers, 188, 196, 197.
Vuillemier-Bessard, R., 216.

Wagner, Chr., 109.
Walker, A., 317.
Walther, M., 422.
Walton, 186, 196.
Wambacq, B. N., 421.
Weber, P. H., 112.
Weber, R., 17.
Weiser, A., 263.
Welch, G. R., 220.
Wellhausen, J., 58, 255.
Wibbing, S., 321.
Wickes, W., 229, 230, 231, 232.
Wieder, N., 214.
Wikenhauser, A., 22, 25, 31, 32, 40, 55.
Wildberger, H., 315.
Wilken, W., 213.
Wilson, R. Mcl., 421.
Willesen, T., 214.
Winter, P., 112.
Woolley, L., 79.
Wrede, W., 57, 58.
Wright, G. E., 81.
Wu, J. C. H., 314.
Würthwein, E., 319.

Xiberta, M. M.ª, 98, 398.

Yadin, Y., 86, 89, 110, 214, 312, 316.
Yaron, R., 108.
Yehuda al-Harizi, 126.
Yeivin, S., 90, 216.

Zamora, A. de, 399.
Zedda, S., 417, 418.
Zeiger, J., 21.
Zeitlin, S., 316, 317.
Ziegler, J., 421, 423.
Ziener, G., 112.
Zorell, F., 386.
Zorell y Casares, 405.
Zucker, 301.
Zuntz, G., 317, 423.
Zunz, L., 278.

2.—GENERAL DEL VOLUMEN XVIII

Págs.

ARTICULOS:

ALONSO DÍAZ, J., S. J.: *Dificultades que plantea la interpretación de la narración de Jonás como puramente didáctica y soluciones que se suelen dar* ... 357- 374

ALONSO SCHOKEL, L., S. J.: *Dos poemas a la paz* ... 149- 169

ALLONY, N.: *Lista de variantes en la edición de los Mss. «palestinenses» T-S 20/58 y 20/52* ... 293- 298

AYUSO, T., Pbro.: *Una importante colección de códices burgaleses tardíos con Salterio Mozárabe* ... 5- 20

BARTINA, S., S. J.: *«Jesús el Cristo ben David ben Abraham» (Act. 1,1). Los apellidos de la Biblia y su traducción al castellano* ... 375- 393

CASCIARO, J. M., Pbro.: *Contribución al estudio de las fuentes árabes y rabínicas en la doctrina de Santo Tomás sobre la profecía* ... 117- 148

DÍEZ MACHO, A.: *La cantilación protomasorética del Pentateuco* ... 223- 251

— — *Lista de variantes en la edición de los Mss. «palestinenses» T-S 20/58 y 20/52* ... 293- 298

— — *Un mss. protobabilónico de los libros proféticos de la Biblia* ... 323- 356

GONZÁLEZ, A.: *Liturgias proféticas. Observaciones metodológicas en torno a un género literario* ... 253- 283

LÓPEZ MARTÍNEZ, N., Pbro.: *Una importante colección de códices burgaleses tardíos con Salterio Mozárabe* ... 5- 20

RAMÓN DÍAZ, J., M. S. C.: *Las versiones árabes del Pentateuco entre los samaritanos* ... 299- 301

UBIETA, J. A., Pbro.: *El Kerygma apostólico y los Evangelios* ... 21- 61

VILAR HUESO, V.: *Onomástica neotestamentaria y símbolos cristianos en el cementerio de «Dominus Flevit»* ... 285- 291

NOTAS:

ALONSO DÍAZ, J., S. J.: *El problema literario del Padre nuestro* ... 63- 75

DÍAZ, J. R., M. S. C.: *Arameo Samaritano* ... 171- 182

DÍAZ, J. R., M. S. C.: *Las fuentes del Targum samaritano* ... 183- 197

VILAR HUESO, V., Pbro.: *Crónica arqueológica de Palestina* ... 77 96

NOTICIARIO: Págs.

Dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos 97- 98

BIBLIOGRAFIA:

Recensiones

ADAM, K.: *El Cristo de nuestra fe* (S. de Ausejo, O. F. M. Cap.) ... 207- 208
ALBRIGHT, W. F.: *From the Stone Age to Christianity* (V. Vilar Hueso, Pbro.) 409- 411
ALONSO SCHÖKEL, L., S. J.: *Viaje al país del Antiguo Testamento.* (S. Muñoz Iglesias, Pbro.) 99- 100
AYUSO MARAZUELA, T. Mons.: *Biblia Polyglotta Matritensia. Series VII Vetus Latina, L. 21 Psalterium Visigothicum-Mozarabicum* (L. Arnaldich, O. F. M.) 106- 108
LA BIBLIA: *Versio dels textos originals, i comentari pels Monjos de Montserrat. XXII: Epistoles Catòliques: Sant Jaume, I, II de San Pere —Sant Judas— I, II, III de Sant Joan,* per D. Romuald M. Díaz. *Apocalipsi,* per Dom Guiu M. Camps. Monestir de Montserrat MCMLVIII. (L. Arnalchic, O. F. M.) 209- 210
Bibliographie Biblique (S. de Ausejo, O. F. M. Cap.) 412
CARMIGNAC, J.: *La Règle de la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Tenèbres* (L. Arnaldich, O. F. M.). 202- 203
CONGAR, Y. M. J., O. P.: *Le Mystère du Temple ou l'Economie de la Présence de Dieu a sa créatura de la Genèse a l'Apocalypse* (A. González Lamadrid, Pbro.) 100- 102
Le Congrés de Strasbourg: Parole de Dieu et Liturgie (A. A. Esteban Romero, Pbro.) 312- 313
DANIELOU, J., S. J.: *Philon d'Alexandrie* (Les Temps et les Destins) (F. de Fuenterrabía, O. F. M. Cap.) 211 212
DANIELOU, S. J.: *Théologie du Judéo-Christianisme* (S. de Ausejo, O. F. M. Cap.) 104- 106
DEVESCOVI, U., O. F. M.: *L'Alleanza nell'Esateuco* (P. Franquesa, C. M. F.) 307- 309
DORESSE, J.: *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte. I. Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion* (S. Muñoz Iglesias, Pbro.) 414- 417
DUBARLE, A. M., O. P.: *Le péché originel dans l'Ecriture.* (F. de Fuenterrabía, O. F. M. Cap.) 204- 205
L'Evangile de Jean: Etudes et problèmes (S. de Ausejo, O. F. M. Cap.) 413- 414
GAECHTER, P., S. J.: *Petrus und seine Zeit* (M. Villanueva, C. M. F.). 205- 207
GARBA, E.: *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia* (S. Muñoz Iglesias, Pbro.) 200

Págs.

GASTER, T. H.: *The Scriptures of the Dead Sea Sect.* (F. J. Caubet, SS. CC.) ... 310- 312
GILS, F., S. C. Sp.: *Jésus prophète d'après les Evangiles synoptiques* (S. Muñoz Iglesias) ... 103
GUICHON, P.: *Les Psaumes comentès por la Bible* (M. García Cordero, O. P.) ... 99
HEINRICH, S.: *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar* (J. María González Ruiz, Pbro.) ... 418- 419
LEVIE, J., S. J.: *La Bible Parole humaine et message de Dieu* (C. de Villapadierna, O. F. M. Cap.) ... 411- 412
LYONNET, St., S. I.: *De peccato et redemptione, I, De notione peccati* (F. de Fuenterrabía, O. F. M. Cap.) ... 104
MEHLMANN, J., O. S. B.: *Natura filli irae* (M. Villanueva, C. M. F.) 208- 209
MOULE, C. F. D.: *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and Philemon* (J. M. González Ruiz, Pbro.) ... 419- 420
NOTSCHER, F.: *Gotteswege und Menscherwege in der Bibel und Qumran* (L. Arnaldich, O. F. M.) ... 200- 202
Obras de San Gregorio Magno (S. Muñoz Iglesias, Pbro.) ... 212
PALACIOS, P. O. S. B.: *Grammatica Syriaca, ad usum scholarum iuxta hodiernam rationem linguas tradendi concinnata* (S. Bartina, S. J.) ... 305
ROBERT, A.: FEUILLET, A.: *Introduction à la Bible* (S. Muñoz Iglesias, Pbro.) ... 303- 305
SILVERIO, Z., S. J.: *Prima Lettura di San Paolo.* Vol. II (J. M. González Ruiz, Pbro.) ... 417- 418
STIER, F.: *Das Buch Ijjob, Hebriäsch und Deutsch übertragen, ausgelegt und mit Text-uns Sacherläuterungen versehen* (S. Bartina, S. J. 309- 310
VANETTI, P., S. J.: *Il Vangelo unificato e tradotto dai testi originali* (A. de la Fuente Adánez, Pbro.) ... 413
VAUX, R. DE, O. P.: *Les institutions de l'Ancien Testament*, I. (M. García Cordero, O. P.) ... 100
WOLF LESLAU: *Ethiopic and south Arabic contributions to the hebrew lexicon* (A. R. Garrido) ... 306
WOLF LESLAU: *The verb in harari* (South Ethiopic) (M. Herranz) ... 306- 307

Revista de revistas.

American ecclesiastical review (The) ... 314
Angelicum ... 314
Antonianum ... 108 y 420
Bibel und Kirche ... 212
Bible et vie Chretienne ... 108, 212-213 y 314
Biblica ... 108, 213, 314 y 421
Biblische Zeitschrift ... 314
Bijdragen ... 109, 314 y 421

Págs.

Catholic Biblical Quarterly (The) ... 109, 213, 315, 421 y 422
Ciencia y Fe ... 109, 213 y 315
Ciencia Tomista (La) ... 109
Ciudad de Dios (La) ... 213
Divus Thomas ... 109 y 422
Ephemerides Mariologicae ... 315
Estudios Eclesiásticos ... 213
Estudios Franciscanos ... 315
Estudios Teológicos y Filosóficos ... 422
Études Theologiques et religieuses ... 109 y 315
Euntes Docete ... 422
Evangelische Theologie ... 109, 213, 315-315 y 422
Franziskanische Studien ... 316
Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie ... 316
Gregorianum ... 422
Harvard Theological Review (The) ... 110, 214 y 422
Iris Theological Quarterly (The) ... 110, 422 y 23
Israel Exploration Journal ... 110, 214 y 316
Jewis Quarterly Review (The) ... 110, 214, 316 y 317
Journal of Biblical Literature ... 110-111, 214, 317 y 423
Journal of Semitic Studies ... 214, 317 y 423
Kerygma und Dogma ... 317
Miscelánea Comillas ... 317
Naturaleza y Gracia ... 111
Nouvelle Revue Theologique ... 111, 214-215, 317 y 423
Orient Syrien, L' ... 215
Recherches de Science Religieuse ... 215-216 y 423
Recherches de Théologie ancienne et médiévale ... 318
Revue Biblique ... 111, 216, 318 y 423
Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse ... 216 y 318
Revue de Qumran ... 216
Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques ... 216 y 318
Revue des Sciences Religieuses ... 111 y 217
Revue de Theologie et de Philosophie ... 111
Revue Thomiste ... 318 y 319
Revue de l'Université d'Ottawa ... 217
Salmanticensis ... 215
Sapienza ... 424
Sciences Ecclesiastiques ... 111, 215 y 424
Scholastik ... 215 y 319
Scriptorium Victoriense ... 111 y 112
Scuola Cattolica (La) ... 112 y 215
Sefarad ... 112 y 215
Studia Montis Regii ... 112
Studia Theologica ... 112 y 424

Págs.

Theological Studies 112
Theologie und Glaube ... ... 112 y 217
Theologische Quartalschrift 112
Trierer Theologische Zeitschrift ... ... 112 y 424
Verdad y Vida 217
Virtud y Letras 217
Zeitschrift fur Katholische Theologie . . .. 113 y 217
Zeitschrift fur Theologie und Kirche ... ... 113, 319 y 424

LIBROS RECIBIDOS ... ... 115, 219-221, 321-322, 425 y 426

ESTUDIOS

Una importante colección de códices burgaleses tardíos con Salterio Mozárabe

I. Introducción

Es materia ésta que no carece de novedad para los investigadores.

Cuando hicimos la edición del *Salterio Mozárabe* en la *Biblia Poliglota Matritense* (1) creímos haber agotado todas las fuentes conocidas sobre esta cuestión. Pero he aquí que, acabada la impresión de la obra, en octubre del año 1957, recibimos una carta del Dr. López Martínez en la cual nos consultaba sobre el texto del *Salterio* que tienen algunos códices tardíos de la Catedral burgalesa.

Más de una vez estuvimos en Burgos, estudiando la Biblia de Cardeña (2), y la otra que se guarda en la Biblioteca del Museo Provincial (3). Tuvimos entonces en nuestras manos los manuscritos a los cuales aquí se hará referencia. Pero no les dimos importancia, por suponerlos carentes de interés, ya que siendo demasiado tardíos, no podíamos suponer que tuviesen otro *Salterio* que el *Galicano,* de un tipo *standard* parisiense, como sus congéneres de la época.

Mas el examen de algunas variantes, primero, que nos envió el Dr. López Martínez, y luego el cotejo íntegro de sus textos respectivos, nos ha demostrado plenamente que, aun siendo del siglo XIV al XVI, tienen el *Salterio Visigótico,* de la *Vetus Latina Hispana.*

Este descubrimiento no deja de ser interesante. Porque, unido a otros de igual significado, revela que el *Salterio Mozárabe* sobrevivió en Es-

---

(1) *Psalterium Uisogothicum-Mozarabicum,* (BPM, VII, 21), Madrid 1957.

(2) VLH, I, *Prolegómenos,* p. 356, núm. 25.

(3) VLH, I, *Prolegómenos,* p. 369, núm. 91.

paña mucho más de lo que se creía, resistiéndose a ser del todo avasallado por otro *Salterio* de importación extranjera.

Porque el caso de la Catedral de Burgos no es único. Ya hablamos en los *Prolegómenos* de la *Vetus Latina Hispana* (4), así como en la *Introducción* a la edición crítica del *Salterio Mozárabe* (5), que en nuestros viajes a París descubrimos, estudiamos y cotejamos, durante los años 1952 y 1953, otra importante serie de códices tardíos, del siglo XIV y XV, que incorporamos a nuestro catálogo con los números 204, 205 y 206 de manuscritos bíblicos españoles (6). Aludiendo a este descubrimiento, el Dr. López Martínez, en las páginas que siguen, opina que son nuevos testigos del *Salterio Burgense,* «el cual fué usado no sólo en la Catedral, sino en toda la dilatada diócesis de Burgos, hasta fines del siglo XVI». No es imposible. Desde luego tienen una estrecha analogía con el número 29 de la Catedral, que aquí recibe, siguiendo nuestra lista de manuscritos bíblicos españoles, el número 258. Sin duda la última residencia española de tales manuscritos hubo de ser Silos, puesto que pertenecen al lote que subrepticiamente salió de España (7), vía París, y fueron sacados a venta el 1 de junio de 1878 por el librero-anticuario Bachelin-Deflorenne, pasando en parte a la Biblioteca Nacional, y en parte al Museo Británico (8). Pero algunos pudieron ir a Silos de otras partes, por donación o compra, y así no haber sido escritos en la Abadía, sino provenir de iglesias diocesanas. De hecho, el 204, que es el mejor, va vinculado a Pancorvo en una nota adicional, del *F. 1 r,* posterior al manuscrito: «Es ad ussum de Fray Liciniano Saez, comprole de la villa de Pancorvo.»

Como quiera que sea, tenemos que en tierras burgalesas el *Salterio Mozárabe* se mantenía vivo en los últimos siglos de la Edad Media. Lo cual no deja de ser interesante. Pero es que no es esto sólo. Realizando en el verano de 1958 un viaje a Compostela, visitamos el Archivo Capitular acompañados del M. I. Sr. D. José Guerra, cultísimo canónigo de aquella Catedral. Con el deseo de que pudiésemos gozar un

---

(4) VLH, I, *Prolegómenos,* pp. 449-450.

(5) *Psalterium Uisigothicum-Mozarabicum* (BPM, VII, 21), pp. 14 ss. Madrid 1957.

(6) VLH, I, *Prolegómenos,* p. 547.

(7) Cfr. J. MARTIAL BESSE, *Histoire d'un Dépôt littéraire. L'abbaye de Silos,* Tournai 1897.

(8) «Purchased of B. Quaritch (from a sale at Paris) 1 June 1878», como se anota en varios de los manuscritos de British Museum, procedentes de Silos. Ex. gr.: en el 219, 220, etc. Cfr. VLH, I, *Prolegómenos,* p. 549, núm. 219 ss.

poco, contemplando sus preciosas miniaturas, nos mostró el famoso *Breviario de Miranda,* escrito en el siglo XV, para uso de su dueño. Y ¡cuál no sería nuestra sorpresa, cuando, al examinar la parte correspondiente al *Salterio,* pudimos comprobar que también contenía un *Salterio Mozárabe!* Es decir: que en Compostela, como en Burgos, en pleno siglo XV, no obstante todas las disposiciones en contra, el *Viejo Salterio* de la primitiva Liturgia Hispana se resistía a morir, o a quedar reducido a la Capilla Mozárabe de Toledo.

Volviendo, pues, al lote de manuscritos tardíos burgaleses, damos paso, previamente, al siguiente estudio del Dr. López Martínez.—T. A. M.

II. Notas sobre el «Salterio Burgense»

Los libros litúrgicos de la diócesis de Burgos—breviario, misal y ritual—ofrecen abundantes peculiaridades que hasta la fecha no han sido estudiadas en su conjunto (9) y que, a nuestro entender, son de gran interés. Aunque discurren en una línea fundamentalmente coincidente con la estructura de los libros romanos, son tantas las variantes en rúbricas y textos, que bien se puede hablar de un rito burgense, que va desde el siglo XI hasta fines del XVI.

Con ocasión de ese estudio, que Dios quiera podamos realizar completo en su día, hemos podido comprobar la existencia de varios testigos del *Salterio Mozárabe* en esta diócesis. Dimos la noticia del hallazgo a Mons. Ayuso, y fué él quien nos indicó el interés de los mismos y nos propuso amablemente darlos a conocer en un trabajo de colaboración. Por nuestra parte, nos vemos altamente honrados prestando estas breves notas históricas y paleográficas al estudio crítico-textual que realiza nuestro querido y admirado D. Teófilo Ayuso.

---

(9) Algunas notas interesantes tomó Serrano, L., *Don Mauricio, obispo de Burgos y fundador de su catedral* (Madrid 1922), 66, 144-146; *El obispado de Burgos y Castilla primitiva,* I (Madrid 1935), 302-311; II, 386-413. Se limita al estudio del calendario en el siglo XIV. No creo que haya usado detenidamente otros libros litúrgicos de la catedral. Advierte que «para el estudio de la liturgia burgalesa convendría fijarse en los sacramentarios y misales de Gerona y del Mediodía de Francia, y en especial de Albi, Narbona y Arlés; los puntos de contacto entre Burgos y estas diócesis son dignos de atención», *ibid.* 393, nota. Que sepamos, nadie ha estudiado internamente los códices litúrgicos de Burgos. De haberlo hecho, siquiera someramente, hubieran caído en la cuenta de que ofrecen una peculiar versión del Salterio.

La Catedral de Burgos, riquísima en documentación, no lo es tanto en códices litúrgicos (10). Abundan los grandes libros cantorales, copiados en su mayoría a partir del siglo XVI, después de la reforma de San Pío V (11), en los cuales se da el texto litúrgico del breviario romano, sin más variantes que alguna errata de los copistas (12). Los escasos códices anteriores que se han conservado nos hacen añorar la riqueza que se ha perdido.

Refiriéndonos concretamente a salterios, se nos describen diez, generalmente glosados, en diversos inventarios redactados durante los siglos XIV y XV (13). Es difícil averiguar cuál era su texto; con todo, los escasos datos que aporta la descripción bastan para concluir que, al menos algunos, contenían el *Salterio Galicano*. Probablemente el texto del *Salterio Mozárabe* no hay que buscarle en estos salterios que servían para el estudio de teólogos y escrituristas, sino en los que se usaban para la recitación o el canto del oficio.

En mayo de 1560 se hizo un inventario en el que se incluyen libros litúrgicos pertenecientes al cabildo catedralicio. Sin contar con los de algunas capillas, son casi un centenar (14). Entre ellos se mencionan: «1. Quatro cuerpos de psalterios grandes en que ordinariamente se dicen las oras nocturnas y diurnas. 2. Seis cuerpos de psalterio pequeños de las oras diurnas y otros seis de la misma marca para las maitinadas. 3. Dos psalterios enteros de cuerpos pequenos.»

Muy pocos años después toda esta colección era inútil, al quedar desplazada por los nuevos libros. ¿Qué hizo el cabildo con aquéllos, ya inservibles? En algunos casos, pocos, cuando se trata de los de gran

---

(10) Sobre ambos aspectos ha publicado interesantes trabajos el Dr. Mansilla. He aquí los dos fundamentales: *Catálogo de los códices de la catedral de Burgos* (Madrid 1952) y *El archivo capitular de la catedral de Burgos* (Burgos 1956).

(11) Véanse descritos en MANSILLA, *Catálogo...*, 141-151. Hay además una colección de cantorales posteriores al siglo XVI, procedentes de los frailes jerónimos, *ibid.*, 127-140.

(12) Estos copistas trabajaron en los nuevos libros, según todos los indicios, desde el año 1577. Uno de ellos era José Rodríguez, «scriptor de libros en esta sancta yglesia», llamado por Felipe II para «que vaya al Escorial a entender en los libros que se han de hazer e hazen para el monesterio de San Lorençio», *Arch. Cat. Burgos, Registro* 58, fol. 284r. El otro fué Pedro Salaberte, quien el 18 de noviembre de 1580 «quedó nombrado por maestro principal y scriptor de los libros desta sancta yglesia con salario de cuatro cargas de trigo en cada un año», *ibid.*, fol. 693v.-694r.

(13) Cf. MANSILLA, *Catálogo*, 155-186.

(14) *Arch. Cat. Burg.*, Libro 40, fols. 131-135. Cf. MANSILLA, *o. c.*, 187-192.

tamaño, se pueden localizar escasos restos en la encuadernación de libros diversos existentes en el archivo. Nada hemos visto que delate a los de «cuerpos pequeños» (15). Esos fragmentos, por otra parte, son tan pequeños en relación con el tamaño total del pergamino de origen, que resulta imposible su aprovechamiento. Prácticamente se puede decir que los libros anteriores a la reforma de San Pío V han desaparecido (16). Lo mismo ocurrió con los de otras capillas catedralicias. Aunque en menor número, poseían también libros litúrgicos para uso de sus capellanes (17). Y nada tiene de extraño que se perdieran, si se tiene en cuenta que desde fines del siglo XVI, dejado definitivamente el rito burgense, aquellos libros carecían de utilidad práctica, como no fuera la ya indicada de utilizar sus pergaminos en la encuadernación o rasparlos para escribir en ellos los nuevos textos. Dado el coste del pergamino, hubiera sido demasiado pedir que los conservaran, por mucho interés que el cabildo tuviera en la custodia de los fondos de la biblioteca y archivo (18).

A estos códices, tan numerosos a fines del siglo XVI, hay que añadir los breviarios particulares, algunos de los cuales consta que fueron donados a la Catedral (19) y que desaparecieron por el uso o el olvido.

---

(15) El fragmento de breviario pequeño, pegado a la tapa 1.ª v del *Rituale* que luego describiremos, es de fecha muy anterior y probabilísimamente extraño a la catedral.

(16) El estado y aspecto actual de algunos pergaminos de los cantorales nuevos hace verosímil la hipótesis de que fueran los antiguos sometidos a raspado y lavado, de modo que pudieran servir para ser escritos de nuevo. Consta que se hizo alguna corrección de los antiguos: el 10 de diciembre de 1581 «nombraron y diputaron al señor canónigo Joan Alonso de St. Martín para que juntamente con el señor canónigo Gregorio de Castro assista a la enmienda y correctión de los libros del coro de la dicha iglesia», *Reg.* 61, fol. 172r. ¿No serán los cantorales modernos los mismos antiguos con diverso texto? En ese caso toda búsqueda es inútil. Pero no nos atreveríamos a afirmarlo.

(17) Por ejemplo, en la capilla de la Visitación había en 1457, según consta por el inventario de visita de Sancho Sánchez de Prestines, «un offiçerio nueuo cantado de todo el año, fecho en dos cuerpos, cubierto de cuero blanco e con çinco clauos de latón de cabeças altas en cada tabla», *Reg.* 3, fol. 28r.

(18) Por aquellos últimos años del s. XVI son abundantes las pruebas de este interés. Observamos, sin embargo, que la preocupación de los archiveros se refería principalmente a la conservación escrupulosa de los documentos de hacienda y de privilegios.

(19) Así consta por algunas inscripciones sepulcrales. Cf. MARTÍNEZ SANZ, M., *Historia de la catedral de Burgos* (Burgos 1866), 137. En el claustro, a ambos lados de la puerta que comunica con la antesala de la moderna sacristía, existieron también breviarios para que pudieran rezar en ellos los clérigos pobres;

Queda aún mucho por hacer en lo relativo al conocimiento de los múltiples archivos parroquiales diocesanos. Abrigamos la esperanza de que por ese camino han de aparecer nuevos breviarios anteriores al siglo XVI. Tres de ellos, procedentes de Burgos y existentes en la Bib. Nat. de París, fueron ya descritos por Mons. Ayuso (20). Cualquiera de esos breviarios, por tardíos que sean, será un testigo más del *Salterio Burgense*, puesto que fué el usado no sólo en la Catedral, sino en toda la dilatada diócesis de Burgos hasta fines del siglo XVI.

Conviene ante todo puntualizar este último aserto. Nada más fácil. Se han conservado varias ediciones del *Breviarium burgense* que incluyen uniformemente el *Salterio Mozárabe*. Con ellas y con los códices que describimos más abajo, está suficientemente claro que la implantación del rito romano en Burgos no fué tan radical como se cree.

La primera edición es un incunable impreso en Venecia por Francisco Renner en torno a 1480/1485. Se trata de un hermoso volumen en 4.° de 474 hojas sin foliación ni signatura, a dos columnas de 35 líneas y en letra gótica de dos tamaños (21).

Una edición menos conocida, pero de gran interés litúrgico, es la hecha en Burgos el año 1526 por Martín de Eguía (22). Por ella sabe-

---

quedan hoy las cartelas: «Reddite vota Deo vestro» y «Laudem dicite Deo nostro».

(20) *La Vetus Latina Hispana*, I (Madrid 1953), 547. Se trata de los catalogados en *Nouv. acquis. lat.*, 261, 2190 y 2193.

(21) Contiene el salterio en fol. 171r-231v. Está incompleto por haber sido arrancado el fol. 232 y parte del 233, donde terminaba. Para la descripción de este incunable cf. HAEBLER, K., *Bibliografía ibérica del siglo XV*, I (La Haya-Leipzig 1903), 76; y GARCÍA ROJO, D.-ORTIZ DE MONTALVÁN, G., *Catálogo de incunables de la Biblioteca Nacional* (Madrid 1945), núm. 415.

(22) Hizo una descripción sumaria del único ejemplar conocido GARCÍA SÁINZ DE BARANDA, J., *La imprenta en Burgos. El primer breviario de la diócesis que se imprimió en Burgos*, en «Diario de Burgos», 25 marzo 1920. Reprodujo el mismo artículo en *Remembranzas burgalesas* (Alcalá de Henares 1927), 61-65. Tiene algunos lapsus en la interpretación del latín y abreviaturas. Recientemente ha hecho donación de este ejemplar a la Biblioteca del Cabildo. He aquí su descripción: consta de 19 hojas sin foliar + 459 fol. + 1 hoja sin foliar + 44 fol.; caja de escritura 131 × 83 mm.; a dos col. de 35 líneas; letra gótica de dos tamaños e iniciales menores a dos tintas; letras iniciales mayores xilográficas de tema hagiográfico y de tamaño vario, predominando las de 27 × 25 mm. y 17 × 16 mm. Faltan los dos primeros folios y los 8 últimos; tiene frecuentes errores en la foliación. En la tapa 1.ªv se lee en caracteres manuscritos muy borrosos: «Este brebiario mandó a la iglesia de Moneo el Rdo. Sor. P.° Martínez? de G.ª, clérigo beneficiado y cura de la dicha iglesia. Año 1564. Requiescat in pace».

mos que se había hecho otra unos años antes, puesto que frecuentemente polemiza en las rúbricas con el editor del tiempo de D. Pascual de Ampudia (23). No hemos podido ver ningún ejemplar de este breviario, editado quizá en los primeros años del siglo XVI (24).

Por fin, tenemos otro *Breviarium burgense*, reproducción del de 1526, editado en Amberes el año 1552 con las mejores galas tipográficas de la época (25).

Hay que tener en cuenta que todos estos breviarios se destinaban no solamente a la Catedral, sino a todo el clero diocesano. Para comprobarlo basta echar un vistazo a las rúbricas que en ellos se insertan.

Los códices y fragmentos con que conectan estas ediciones nos permiten llegar hasta el siglo XII. Es poco menos que absurdo suponer que el *Salterio Mozárabe* fuera introducido en la Edad Media. La única explicación razonable del uso del mismo es la continuación del que estaba en vigor antes de la supresión del rito español en tiempo de Gregorio VII.

Los historiadores de la reforma gregoriana se han esforzado por esclarecer los problemas relativos a la resistencia que ofreció al rito romano Castilla, y Burgos más concretamente (26); pero se han dete-

---

(23) Así, por ej., da normas «non obstante constitutione Paschalis episcopi, qui multos hucusque fefellit... cum episcopi non ea fuerit mens, sed librarii perperam illud apposuerint», p. 35, sin foliar.

(24) Don Pascual de Ampudia fué obispo de Burgos desde 1496 hasta 1512. Cf. MARTÍNEZ SANZ, M., *Episcopologio de Burgos*, en «Bol. ecles. del arzob. de Burgos», 17 (1874), 176-177.

(25) Consta de 23 + 504 + 47 fols.; caja de escritura 130 × 78 mm.; a dos col.; letra romana a dos tintas, con iniciales sencillamente ornamentadas. En el ejemplar que hemos usado faltan la primera y la última hoja, suplidas a mano con las notas siguientes: tapa 1.ª v: «En la primera foja dice : *Breviarium Burgense* = y luego está el escudo de armas del Sr. Obispo Mendoça = y a la buelta de la primera foja diçe: este Breuiario mandó imprimir el Illstre. Sr. D. Hernando de Mendoça, administrador y gouernador del obispado de Burgos, al honrrado varón Juan de Espinosa vesino y librero de la dicha Ciudad, el qual passó a Flandes a lo imprimir y acabóse a 12 de octubre en el año =1552=»; tapa 2.ª v: «en la última foja dice — Antuerpiae excudebat Martinus Nuncius. Acabóse el presente Breuiario en la villa de Anueres en casa de Martín Nucio a 12 de ottubre de 1552 = y véndese en casa de Juan de Espinosa, veçino y librero de Burgos al Sarmental».—En el fol. 47v se lee la firma «El lizdo. Diego García de Torres», lo cual hace suponer que fué su poseedor; se trata de un provisor del obispado de Burgos en tiempo del cardenal Mendoza y Bobadilla, nombrado canónigo el 16 de abril de 1556, cf. *Reg.* 47, fol. 441r-442v.

(26) Citemos solamente a FLÓREZ, *España Sagrada*, III; SIMONET, F. J.,

nido ahí, seducidos quizá por la tajante afirmación de los cronicones de Burgos y Cardeña, que aseguran, sin más, hablando del año 1078: «intravit romana lex in Hispania» (27). El rito burgense, y concretamente el rezo del *Salterio Mozárabe,* durante quinientos años más, demuestran que la implantación del rito romano en Burgos ha de entenderse con algunas restricciones.

A mitad del siglo XIII escribía Jiménez de Rada que la versión mozárabe del *Salterio* aún se usaba en muchas catedrales y monasterios (28), afirmación que apenas ha sido tenida en cuenta, porque se achaca al arzobispo toledano demasiada simpatía por el antiguo rito. Una de aquellas catedrales era la burgalesa, donde su gran amigo el obispo D. Mauricio había promulgado, pocos años hacía, los estatutos del cabildo, conocidos con el nombre de «Mauriciana», coincidiendo con la inauguración del nuevo templo catedralicio (29). En este documento, como en tantos otros posteriores, se habla del culto divino, de diversas rúbricas, pero no se menciona la cuestión de los textos litúrgicos ni del *Salterio,* quizá porque no había lugar a hacer advertencias sobre la materia o no fuera conveniente airearlo en documentos de carácter público (30).

No tenemos noticia de que el clero burgalés tuviera dificultades para el uso de este *Salterio* a lo largo de la Edad Media. Si las hubo, que no es probable, fueron resueltas satisfactoriamente. Sólo después de San Pío V se impusieron en esta diócesis los libros litúrgicos netamente romanos. Y aun entonces, al menos en la Catedral, se adoptaron poco a

---

Historia de los mozárabes de España (Madrid 1903), 696-701; MENÉNDEZ PIDAL, R., *La España del Cid,* I (Madrid 1929), 266-267; y MANSILLA, D., *La curia romana y el reino de Castilla en un momento decisivo de su historia,* 1061-1085 (Burgos 1944), 20-39.

(27) FLÓREZ, *España Sagrada,* XXIII, 309 y 372. El P. Serrano concluye que «la liturgia romana se estableció definitivamente en Burgos entre 1080 y 1085», *El obispado de Burgos y Castilla primitiva,* II, 393.

(28) «Et ex tunc Galicanum officium tam in Psalterio, quam in aliis numquam ante susceptum, fuit in Hispaniis observatum, licet in aliquibus monasteriis fuerit aliquanto tempore custoditum, et etiam translatio Psalterii in pluribus Ecclesiis Cathedralibus et monasteriis adhuc hodie recitatur», *De rebus Hispaniae,* ed. LORENZANA, *PP. Toletanorum quotquot extant opera,* III (Madrid 1793), 139.

(29) Cf. SERRANO, L., *Don Mauricio...,* 144-146.

(30) Abundante materia sobre liturgia se conserva en las constituciones sinodales de los obispos Cabeza de Vaca (a. 1394-1403) y sus sucesores Pablo de Santa María, Alonso de Cartagena, Luis de Acuña y Pascual de Ampudia, recogidas impresas en el *Lib.* 33 del Arch. Cat. Burg.; así como en las del cardenal López de Mendoza (Alcalá de Henares 1534).

poco el breviario y el misal nuevos, por etapas que van concluyendo definitivamente hacia 1580, sin que parezca preocuparles demasiado la urgencia del *motu proprio* «quod a nobis», redactado doce años antes (31).

Además del breviario se imprimieron también con perícopas del *Salterio Mozárabe* el misal y el ritual propios de la diócesis. Conocemos una edición del misal hecha en tiempos del cardenal Alvarez de Toledo, pero no es la primera (32). Otro tanto ocurre con el manual de sacramentos (33), el cual estuvo vigente en la diócesis hasta 1585, en que se introdujo el manual toledano, no sin protesta del cabildo (34).

Relación de manuscritos

De los diversos manuscritos litúrgicos medievales conservados en el archivo, únicamente los diocesanos—y éstos sin excepción—contienen el *Salterio Mozárabe* (35). A ellos, pues, hemos de limitarnos.

---

(31) No es de este lugar describir cómo va desapareciendo poco a poco en estos años el viejo rito burgense en la celebración de la Misa y en el rezo del breviario. Gran abundancia de noticias, interesantes para la historia de la liturgia, pueden verse en los *Reg.* 56, 58 y 61, que contienen las actas capitulares de 1567 a 1586. Antes había habido ya una relativa acomodación al rito romano, no sólo en la estructura del oficio, sino también en la redacción de los textos, según demuestra la clara evolución de éstos a partir del s. XIV. Lo que siempre se mantuvo intacto fué el salterio.

(32) *Missale secundum consuetudinem burgensis ecclesiae nunc denuo impressum atque correctum* (Burgos 1546). Se conservan en la Bib. del Cabildo dos ejemplares mutilados de más de 300 fols.; caja de escritura 277 × 180 mm.; letra gótica de tres tamaños, a dos tintas y dos col. de 36 líneas, iniciales grabadas.

(33) El ejemplar que tenemos a la vista se titula *Manuale sacramentorum secundum usum sancte Ecclesie Burgensis* (Burgos? 1542). Mutilado al final; 6 hojas sin foliar + 132 fol. ;caja de escritura de 170 × 110 mm.; letra gótica de dos tamaños y a dos tintas, iniciales grabadas. En la hoja 1v lleva la firma de su poseedor Juan de Argüeso, cura de Medina de Pomar; el nombre de esta ciudad norteña de Burgos aparece también manuscrito en el fol. 49r; buena prueba, como la procedencia del breviario de 1526, de que estos libros se usaban en toda la diócesis.

(34) El 16 de septiembre de 1585 el Cabildo se lamenta de que sin contar con él haya ordenado el provisor del arzobispado la observancia del manual toledano, *Reg.* 61, fol. 615r; días más tarde se excusa el provisor alegando que lo había ordenado no en nombre propio «sino por mandado del Comissario de Consejo de Cruzada», fol 621v. El Cabildo decidió escribir a Roma sobre el asunto, *ibid.* Hay indicios de que se siguió usando el burgense durante varios años más.

(35) Hay algunos de procedencia benedictina, uno de ellos identificado como

Breviarium burgense.—Es el número 29 del catálogo de códices. Consta de 603 folios numerados recientemente; en pergamino; 187 × 145 milímetros; caja de escritura, excepto los 12 primeros folios, de 118 × 105 mm.; letra gótica minúscula de varios tamaños, a dos tintas; títulos en rojo; iniciales mayúsculas con adornos de rasgueo a tres tintas; a dos columnas de 24 líneas. Letra del siglo XV (36).

Se trata de un ejemplar rico en rúbricas intercaladas, además de las generales escritas en castellano que ocupan los folios 1v, 2v-7v, 8v-10v y 11v-12v; el calendario burgense ocupa los 12 primeros folios rectos, con numerosas correcciones y adiciones en letra cursiva de la segunda mitad del siglo XV (37). Su data no se puede fijar exactamente, aunque sí podemos asegurar que no es anterior al obispo Pablo de Santa María, ya que aplica las normas litúrgicas por él dadas (38), ni muy posterior, porque aún no incluye a Santa Helena junto a Santa Centola ni tiene el oficio de San Vitores (39).

Contiene el *Salterio* en los folios 27v-123v, intercalando en letra menor antífonas y rúbricas, además de los himnos, capítulas y preces. Los salmos no están numerados, sino titulados todos ellos como salmos de David. Los cánticos de Laudes únicamente llevan la indicación *Canticum.* A lo largo del breviario reaparecen algunas perícopas en antífonas y versículos.

Rituale burgense.—Llamamos así al códice designado con el número 37 en el catálogo (40). Lleva por título en la cubierta: «† S. Lucas. Constituciones del Retor y Capellanes y otras cosas.» Consta de 80 folios en pergamino, numerados recientemente, de los cuales responden al título de la cubierta únicamente los 67r-79v; éstos precisamente cons-

---

de Oña; tienen el salterio galicano y, por tanto, los monasterios burgaleses que estos ms. representan, si usaron el salterio mozárabe después del s. XI, no fué por mucho tiempo.

(36) Descrito por MANSILLA, *Catálogo...*, 104-105.

(37) Una de estas correcciones es la del día 8 de diciembre. Sobre raspado se lee: «concebcio ste. marie ✝». La cruz indica que es fiesta de precepto. Aún en el s. XVI no lo era en toda la diócesis. Esta circunstancia hace posible que el breviario en cuestión perteneciera a la catedral, al menos a fines del XV o principios del XVI, pero no es muy seguro. Según nota manuscrita del fol. 13r, fué entregado a la catedral el 14 de noviembre de 1944 por D. Pedro Díez Carcedo, Sacristán Mayor de la misma S. I. C. B. M.

(38) *Constituciones sinodales* (Burgos? s. XVI), fol. 45v. Se dieron el año 1427.

(39) Cf. SERRANO, *El obispado de Burgos y Castilla primitiva*, II, 399-401.

(40) Cf. MANSILLA, *Catálogo...*, 110.

tituyen un aditamento posterior al ritual, aditamento que no nos interesa aquí (41). Nos limitaremos a describir los 66 primeros folios. Su caja de escritura es de 225 × 175 mm.; letra gótica minúscula de dos tamaños; a dos tintas; títulos en rojo; iniciales mayúsculas de varios tamaños ornadas con rasgueo en rojo y azul; a una columna de 23 líneas.

Está escrito por una misma mano a excepción de los folios 52r-v y 61r-66v; es posible también que alguna mano hábil haya recompuesto algunos otros folios gastados por el uso. Cotejando este manuscrito con los números 27 y 28, que contienen el martirologio de la Catedral, se colige fácilmente que todos son de una misma mano, con lo cual podemos asegurar que el ritual que describimos pertenece al siglo XIV; lo mismo ayudan a verificar algunas notas marginales, por ejemplo, la que se lee al pie del folio 7r.

Contiene un total de 36 salmos, el cántico tomado de Is. 38, 10-20 y pequeñas perícopas en versículos y antífonas. Repite los salmos 29, 49 y 120.

Manuale maioris hebdomadae.—Es un pequeño códice del siglo XVI, no catalogado. Consta de 15 hojas sin foliar; caja de escritura de 180 × 110 mm.; a una columna de 15 líneas; en pergamino; letra minúscula de principios del siglo XVI; a dos tintas; títulos en rojo; iniciales miniadas.

Contiene los salmos 26, 66 (repetido) y 69.

Missale incompletum.—Forma parte del códice número 18. Está encuadernado juntamente con un breviario del siglo XIII. Comprende los folios 32r-66v numerados recientemente (42); en pergamino; caja de escritura, 215 × 133 mm.; letra gótica minúscula del siglo XII, a dos tintas; iniciales en rojo; a una columna de 31 líneas.

Comprende las partes variables de las misas de casi toda la cuaresma y parte de la semana santa. Las perícopas de salmos tienen notación musical sin línea y pertenecen al mismo *Salterio* que encontramos en los breviarios posteriores de Burgos.

No me ha sido posible fijar su procedencia; sin embargo, creo que

(41) Se trata de dos cuadernillos en pergamino, muy posteriores al ritual —concretamente del año 1500— para uso del antiguo hospital de San Lucas; nada contienen relacionado con el tema que nos ocupa.

(42) Cf. MANSILLA, *Catálogo...*, 91.

se trata de un misal diocesano, ya que los provenientes de monasterios siempre concuerdan con el *Salterio* usado en el misal romano (43).

Missale burgense incompletum.—Es el códice 17b del catálogo (44). Consta de 111 folios sin numerar; en pergamino; caja de escritura, 215 × 155 mm.; letra gótica y redonda de principios del siglo XVI; a dos tintas; títulos en rojo; iniciales en rojo y azul de varios tamaños y adornadas algunas con bichas; a una columna de 26 líneas.

Contiene las misas de tiempo desde el comienzo de la cuaresma hasta el domingo *in albis;* más tres misas, con que comienza, en honor de San Nicolás. Hay en él, como en el anterior, diversas perícopas del *Salterio Burgense.*

A estos códices cabe añadir varios pequeños fragmentos litúrgico-musicales, perfectamente identificados como burgaleses, que pertenecen a los siglos XII-XV y que por su brevedad y haber sido ya puntualmente descritos (45) nos abstenemos de detallar.—N. L. M.

III. Estudio crítico

De las líneas precedentes se deduce que aún existen tres manuscritos tardíos en Burgos de los siglos XIV al XVI, que contienen, en todo o en parte, el *Salterio Visigótico Mozárabe*, a los cuales, siguiendo la numeración de nuestro elenco de manuscritos españoles, damos los números 258, 259 y 260.

258. Es el *Arch. Cat. 29.* El más interesante de todos, por tener íntegro el *Salterio*, sin lagunas. Se distribuye a lo largo del ciclo litúrgico de manera que sigue por orden riguroso la numeración de los *Salmos*, en vez de dar lugar a la trasposición de algunos de ellos, como sucede en el Breviario de Compostela. Carece de variedad de *títulos* y de *epígrafes*, yendo todos los *Salmos* introducidos de igual manera: *Psalmus Dauid.* Incluso las distintas perícopes del *Salmo* 118 van introducidas de ese modo, en vez de irlo por las letras del alfabeto hebreo.

259. Corresponde el *Arch. Cat. 37.* Lo que a nosotros interesa

(43) Por tanto, disentimos del P. Serrano, quien afirma que no se posee breviario alguno de la diócesis correspondiente al s. XII, cf. *El obispado de Burgos...*, II, 394.

(44) Cf. MANSILLA, *o. c.*, 93-94.

(45) Id., *id.*, 121-122.

de este *Ritual Burgense*, actualmente incompleto, se halla en los 67 primeros folios y se refiere a la celebración del Matrimonio, de la Extrema Unción, y del Oficio y Misa de Difuntos. Al tratar de ellos, contiene no pocos *Salmos* íntegros, pertenecientes al *Salterio Mozárabe*.

Son los siguientes, por el orden en que se hallan en el códice: *Ps.* 127, 3, 6, 31, 37, 50, 101, 129, 142, 66, 120, 122, 129, 114, 119, 120, 137, 145, 5, 7, 22, 24, 26, 39, 40, 41, 64, 62, 66, 148, 149, 150, 12, 117, 131, 138, 140, 141, 142. Contados, resultan treinta y nueve. Pero como el 66, 120, 129 y 142 se hallan repetidos, no tiene más que treinta y cinco diferentes. Aún así, aunque no se trata de un *Salterio* completo, resulta una colección muy interesante.

260. Corresponde al manuscrito, *sine numero*, que lleva el título de *Manuale Maioris Hebdomadae*. Está también incompleto, y lo que resta contiene parte de la liturgia del Jueves y Sábado Santo. En el primero, bajo el título *Feria V in Coena Domini*, y una breve introducción de las rúbricas correspondientes, *completa Nona*, etcétera, siguen los *Salmos* 66, 69 y 85. En el segundo, bajo el epígrafe *Sabbato Sancto* y la rúbrica *Ecclesia et altaribus ornate compositis*, siguen los *Salmos* 26 y 66.

Por consiguiente tiene, en lo que queda, cuatro *Salmos* distintos, y repetido el 66. Todos ellos del *Salterio Mozárabe*.

Así las cosas, tratemos ahora de estudiar brevemente sus textos. Podemos hacerlo conjuntamente, puesto que todos pertenecen al mismo tipo.

Para ello nos bastará hacerlo a base de los *Salmos* que son comunes a los tres. Es decir, los *Salmos* 26 y 66.

He aquí la perspectiva que ofrecen (46):

Ps. 26,2 adpropinquauerint α
adpropriant MO^{A} RO GA ME δ ζ η
adpropinquant MO^{B} 258 259 260 β γ ε
Ps. 26,2 me: + et GA α β η

(46) Como base de este estudio comparativo tomamos para el *Salterio Visigótico* nuestra propia edición crítica: *Psalterium Uisigothicum-Mozarabicum* (BPM, VII, 21), Madrid 1957; y para los restantes *Salterios* la edición crítica de R. Weber: *Le Psautier Romain et les autres anciens Psautiers latins* (CBL, X), Roma 1953.

— et MO 258 259 260 RO ME γ δ ε ζ

Ps. 26,3 aduersus GA α β γ ζ η
aduersum MO 258 259 260 RO ME ε

Ps. 26,3 exsurgat MO^{A} RO GA α β γ δ ζ η
insurgat MO^{B} 258 259 260 ME ε

Ps. 26,4 uisitem templum GA
ut uisitem templum ME
protegar in templo sancto MO^{A} ε η^{o}
protegi templum sanctum γ δ
protegi a templo α
protegi templum η*
protegar a templo sancto MO^{B} 258 259 260 RO β ζ

Ps. 26,6 et nunc GA δ
et nunc autem η^{o}
et nunc ecce MO^{A} ME α ε η*
nunc autem MO^{B} 258 259 260 RO β γ ζ

Ps. 26,6 circui[u]i GA ME α β γ δ ε ζ η
circuibo MO 258 259 260 RO

Ps. 26,6 i[m]mola[u]i GA ME α β γ δ ε ζ η*
immolabo MO 258 259 260 RO

Ps. 26,7 clamaui: — ad te GA^{B} ME α β
+ ad te MO 258 259 260 RO GA^{c} γ δ ε ζ η

Ps. 26,8 exquisiuit facies mea GA
exquisiuit te uultus meus ME
quaesiui faciem tuam MO^{A} γ
exquisiui faciem tuam β
quaesiui uultum tuum MO^{B} 258 259 260 RO α δ ε ζ η

Ps. 26,9 ne GA δ
nec γ ε η
neque ζ
et ne MO 258 259 260 RO ME α β

Ps. 26,9 es tu: — domine MO^{A} RO GA ME α β γ δ ε ζ η*
+ domine MO^{B} 258 η^{o}

Ps. 26,11 pone mihi GA β
mihi contitue MO^{A} RO ME α δ ε ζ
mihi statute MO^{B} 258 259 260 γ η

Ps. 26,12 in animas MO^{A} RO GA ME α β ε ζ
in animabus δ
in manibus MO^{B} (*partim*)
in manos γ

in manus MO^{B} (*partim*) 258 259 260 η^{*}

Ps. 26,12 tribulantium GA ME α
persequentium MO 258 259 260 RO $\beta\ \gamma\ \delta\ \varepsilon\ \zeta\ \eta$

Ps. 26,14 sustine^{2} RO GA $\alpha\ \zeta\ \eta^{*}$
expecta^{2} MO 258 259 260 ME $\beta\ \gamma\ \delta\ \varepsilon\ \eta^{c}$

Ps. 66,2 inluminet: — dominus MO^{A} RO GA ME $\alpha^{c}\ \beta\ \gamma\ \delta\ \varepsilon\ \zeta$
+ dominus MO^{B} 258 259 260

Ps. 66,2 nobis: + diapsalma MO^{A} GA $\gamma\ \delta\ \varepsilon$
— diapsalma MO^{B} 258 259 260 RO ME $\alpha^{c}\ \beta\ \zeta$

Ps. 66,5 diriges MO^{A} RO GA ME $\gamma\ \delta\ \varepsilon\ \zeta$
diriget γ
dirigis MO^{B} 258 259 260 $\alpha^{c}\ \beta$

Ps. 66,5 dirig: + diapsalma MO^{A} GA $\gamma\ \delta\ \zeta$
— diapsalma MO^{B} 258 259 260 RO ME $\alpha^{c}\ \beta\ \varepsilon$

Como los Salmos son cortos no pueden ofrecer muchas ocasiones de variantes típicas del *Salterio Visigótico*. Aún así se puede observar:

1.° Que hay alguna variante exclusiva de MO, estando los tres con él de acuerdo.

Ps. 66,2 + dominus MO^{B} 258 259 260
— dominus *caeteri*

2.° O casi exclusiva.

Ps. 26,12 in manus MO^{B} 258 259 260 η^{*}
aliter caeteri

3.° Que, en caso de divergencia, siempre están del lado de MO, particularmente de MO^{B}, suceda lo que suceda con los demás.

Si salimos de estos *Salmos*, podemos observar que una multitud de variantes típicas del *Salterio Visigótico* se hallan siempre sufragadas por ellos. Nos basta examinar los cinco primeros *Salmos*. El 258 tiene los cinco. El 259, sólo el 3 y el 5. El 260, ninguno.

Ps. 1,3 decidit MO^{B} 29 30 31^{1} 31^{2} 37 L^{4} L 258
decedit π
defluit MO^{B17}

defluet MO^A GA ME α^c γ δ ζ
decidet RO β

Ps. 2,8 pete MO 258 IS IUL PS-IS ME
postula *caeteri*

Ps. 2,12 a uia MO 258
de uia *caeteri*

Ps. 3,6 quieui MO 258 259 IS IUL PS-IS ME
soporatus sum GA β γ
somn[i]um coepi RO α δ σ

Ps. 3,6 suscita[u]it MO^B 258 259
suscipiet MO^A GA α β γ
suscepit RO ME δ σ^c

Ps. 5,5 uidebo te MO^B 258
contemplabor te α
uidebo *caeteri*

Ps. 5,5 deus nolens MO^B 258 259
non deus uolens GA α γ δ^*
deus qui non uis MO^A
non uolens deus RO ME σ

Ps. 5,8 tuae: + sperabo MO^B 258 259
— sperabo *caeteri*

En todos estos casos, de variantes típicas del *Salterio Visigótico*, exclusivas o casi exclusivas, se ve bien claro que el *Salterio Burgense*, que contienen estos códices tardíos, no es otro que el *Salterio Mozárabe* de la recensión B.—T. A. M.

TEÓFILO AYUSO MARAZUELA Y NICOLÁS LÓPEZ MARTÍNEZ

El Kerygma apostólico y los Evangelios

La tradición evangélica, es decir, aquella tradición oral que a lo largo de la primera generación cristiana llegó a fijarse por escrito en nuestros Evangelios canónicos, vivía en la Iglesia primitiva y alimentaba la fe de los primeros cristianos. Se recurría a este recuerdo vivo de la primera venida de Jesús para confirmar o decidir una actitud ante el paganismo o judaísmo circundante, para explicar el conocimiento elemental de la fe primera al neófito insaciado con solas las primeras noticias, o para estructurar en conformidad con el pensamiento del Maestro la naciente Iglesia con su misión universal de nuevo Israel.

Para conocer mejor los Evangelios, hemos de estudiar la función de la tradición evangélica en esa vida cristiana. Esta tradición evangélica había formado parte de las enseñanzas de la época apostólica junto a interpretaciones escriturísticas, textos litúrgicos y desarrollos teológicos que maduraban con la reflexión de Pedro, Juan, Pablo o algún otro discípulo de la «nueva vía».

El «kerygma apostólico» aparecerá como una forma de enseñanza y predicación de la primitiva Iglesia. ¿En qué relación se encuentra con la tradición evangélica y, por consiguiente, con los Evangelios escritos?

Ante el título «El kerygma apostólico y los Evangelios», el primer problema que se presenta es *definir* y *escoger*.

Definir.—No podemos partir de un concepto apriorístico de kerygma. Hoy, en la llamada Teología kerigmática, kerygma se toma en el sentido amplio de «predicación», que no es el específico de los escritos del Nuevo Testamento (1). Bultmann, por su parte, insiste en el aspecto intimativo, como exigencia de una decisión actual, prescindiendo del

---

(1) Véase lo que sobre esta corriente teológica dicen, v. gr. J. Zeiger, «Periodica de re morali et canonica» 28 (1939), pp. 177-189; R. Aubert, «Collectanea Mechlinensia» 31 (1946), pp. 629-633; H. Rahner, *Eine Theologie der Verkündigung*, Friburgo 1939; R. Girault, *J'ai rencontré le Dieu vivant*, Paris 1952; A. A. Esteban Romero, *Predicación viviente al día*, Madrid 1956.

contenido objetivo (2). Hay que ver, por consiguiente, si «kerygma» recibe un sentido marcado o fijo en los distintos autores neotestamentarios, cuáles son su función, su contenido, su finalidad; antes de que pueda servir a una ulterior comparación con los Evangelios.

Escoger.—Kerygma apostólico y Evangelios pueden compararse según diversos aspectos: fórmulas del kerygma en los Evangelios; datos biográficos de Jesús en el kerygma y en los Evangelios; progreso y evolución del kerygma y su influjo en los temas del Evangelio; kerygma y el género literario «Evangelio». Es cierto que todos estos modos de interpretar el tema están emparentados entre sí, puesto que todos ellos se proponen teniendo a la vista los problemas planteados por la escuela llamada de «Historia de las Formas» o «Formgeschichte», que tanto ha influído en la investigación sobre géneros literarios y exégesis de los Evangelios en los últimos treinta años (3).

Por eso preferimos acotar el campo y centrarnos alrededor del tema «kerygma apostólico y el género literario Evangelio».

Según esto, dividiremos el trabajo en dos partes:

I. *El kerygma apostólico,* para identificar su concepto y contenido en el cuadro general de la predicación apostólica.

II. *Kerygma apostólico y el género literario «Evangelio»*, situando el tema entre las cuestiones que sobre predicación y Evangelios ha presentado en concreto la «Historia de las Formas».

I. El Kerygma apostólico

Queremos aislar el kerygma en el cuadro general de la predicación. Partiendo del empleo de los términos de la misma raíz de κήρυγμα conoceremos la fijeza de sentido y su contenido; así podremos considerar, en los tipos de kerygma apostólico que aparecen en las epístolas paulinas y en los Hechos, aquellos elementos que se encuentren en relación con la tradición evangélica.

---

(2) Sobre este actualismo radical de la Palabra de Dios y del Kerygma en la concepción del Bultmann, insiste H. Fries, *Bultmann, Barth und die katholische Theologie*, Stuttgart 1955, pp. 42-43 y 47.

(3) A. Wikenhauser, *Einleitung in das Neue Testament*, Friburgo 1956, incluye entre los capítulos clásicos de introducción al NT, uno dedicado a la Formgeschichte; la bibliografía citada en las pp. 182-183 y 417-418 nos da una idea de la importancia que se le ha dado.

A) Kerygma en las epístolas paulinas

Κηρύσσειν «proclamar», es menos frecuente en los clásicos que el sustantivo κήρυξ, «heraldo», del que se deriva como verbo de acción (4). Κήρυγμα oscila, tanto en los clásicos como en el NT., entre los dos sentidos de actividad (v. gr., 1 Cor. 2, 4) y de mensaje (v. gr., 1 Cor. 1, 21; 15, 24); un caso semejante ocurre en castellano con los términos «predicación», «proclamación», «pregón», a los que unas veces damos el sentido de acción de «predicar», «proclamar», etc.; otras veces el de su contenido o mensaje; o bien nos mantenemos en un concepto vago que se abstiene de delimitar los significados de actividad y de mensaje.

El Nuevo Testamento describe la actividad de unos hombres que se agitan pregonando el acontecimiento esperado en Israel, la presencia del Reino de Dios entre los hombres. Las cartas de San Pablo nos orientarán para definir inicialmente el sentido de este kerygma apostólico (5).

1.° *Epístolas a los Corintios y a los Tesalonicenses.*

La relativa abundancia de los términos de raíz κήρυγ- en las epístolas a los Corintios (más de la tercera parte entre los escritos paulinos) se debe a la importancia que en ellas toma la misión del Apóstol con las vigorosas apologías de su ministerio. Es *absolutamente constante* en referirse con estos términos a sola la predicación apostólica. De ahí su valor para una primera definición del kerygma apostólico, que deberá luego esclarecerse a la luz de los demás escritos de San Pablo (6),

Otros varios términos sirven también naturalmente para significar la actividad docente de los apóstoles. Uno de ellos εὐαγγέλιον, εὐαγγελίζω es en muchos lugares un clarísimo sinónimo de kerygma (1 Cor. 1, 17; 4, 15; 15, 1; 2 Cor. 2, 12; 4, 3.4). En ellos también nos apoyaremos para conocer su contenido, absteniéndonos de aquellos otros cuya iden-

---

(4) G. Friedrich, art. Κήρυξ en Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, Stuttgart 1950, pp. 686-693.

(5) Seguimos en esto a C. H. Dodd, *The apostolic Preaching and its developments*, Londres 1951, pp. 9-35, excelente obra que nos ha guiado en la parte primera de este trabajo.

(6) Consideramos que éste es, metodológicamente, el mejor punto de partida, aún cuando hay otras cartas cronológicamente anteriores a las escritas a la Iglesia de Corinto.

tificación no sea tan clara (v. gr., 1 Cor. 9, 12-18; 2 Cor. 8, 18; 9, 13; 10, 14. 16; 11, 4. 7).

a) *El kerygma apostólico es una llamada a la fe y a la salvación.*—El kerygma que San Pablo anunció a la ciudad de Corinto en su primera visita (1 Cor. 2, 1. 4) hacia el año 50 (cfr. Hech. 18, 1-11) tenía como fin provocar su fe (1 Cor. 1, 21; 15, 11) para salvarlos (1 Cor. 1, 21). La correspondencia entre kerygma y fe es constante, esencial. El kerygma precede a la fe y al bautismo (cfr. 1 Cor. 1, 17). Se nos muestra como el primer anuncio, la predicación primera en el orden pedagógico que presenta el mensaje cristiano, tanto ante judíos como gentiles (1 Cor. 1, 22-24), para que crean y se salven (7).

b) *Jesús, Cristo y Señor, contenido esencial del kerygma.*—La virtualidad del kerygma asimilado por la fe para llevarnos a la sotería proviene de Cristo mismo, que es «fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor. 1, 24) para los elegidos creyentes, tanto judíos como gentiles.

«Cristo Crucificado», con la plenitud del misterio de la Cruz (1 Cor. 1, 24; 2, 2. 4), es una de las breves fórmulas que expresan el contenido del kerygma. Otras fórmulas breves y expresivas: que Jesús es el Cristo (ante los judíos, Hech. 18, 5), que Cristo Jesús es el Señor (Χριστὸν Ἰησοῦν Κύριον 2 Cor. 4,5), el Hijo de Dios (2 Cor. 1, 19) proclamado en Corinto por Pablo, Timoteo y Silas (8).

c) *Identificación histórica del Cristo del kerygma apostólico.*—El nombre de Jesús (Hech. 18, 5; 1 Cor. 12, 3; 2 Cor. 4, 5) nos orienta hacia un hombre, una figura y una geografía concretos; no es una idea abstracta, ni un personaje ajeno a esta tierra. Esa cruz que el kerygma enfrenta a los gentiles como una necedad y a los judíos como un escándalo (1 Cor. 1, 23), en la que se insiste machaconamente en el primer capítulo de la 1.ª Carta a los Corintios (vv. 13. 17. 18), describe unos trazos angulosos que son las síntesis de un capítulo de historia real, a fuer de sangrienta.

La Pasión es sólo un episodio. El Evangelio o kerygma de Pablo es «el Evangelio de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios»

---

(7) Por eso sería un contrasentido que mientras Pablo anuncia a los demás el Kerygma salvador, él mismo lo desatendiera. Es lo que en términos deportivos propone en 1 Cor. 9,27, cfr. v. 23: «Castigo mi cuerpo y lo reduzco a esclavitud, no sea que después de pregonar (κηρύξας) para otros el premio, quede yo mismo descalificado».

(8) La enunciación «Jesús es el Señor» proviene del Espíritu Santo: es la norma para discernir a los carismáticos (1 Cor. 12,3) y consigna para los cristianos convertidos de la idolatría (1 Cor. 12,2).

(2 Cor. 4, 4). Junto a la Pasión se encuentra la Resurrección del mismo Jesús. Sin ella sería un kerygma vacío, como vacía sería la fe (1 Cor. 15, 14), faltos de contenido y de sentido. Pablo y los demás apóstoles, así, con ese kerygma vacío, serían falsos testigos de Dios, testificarían contra el mismo Dios (1 Cor. 15, 13-15). Esto lo dice San Pablo inmediatamente después de haber recordado el Evangelio que él mismo anunció a los Corintios (1 Cor. 15, 11-15) y que ellos aceptaron con fe: este kerygma contiene la exposición de los hechos fundamentales cristianos; es un símbolo estructurado en frase precisa, especialmente en los versículos 3-5a; sobrio, de un estilo que delata un original arameo (9), uniendo la relación detallada de numerosos testigos cualificados de un hecho sorprendente a la valoración teológica del mismo (cumplimiento de la Escritura, valor redentor de la muerte de Cristo) (10).

> «Que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras;
> y que fué sepultado;
> y que ha resucitado al tercer día, según las Escrituras;
> y que fué visto por Cefas, y luego por los Doce» (1 Cor. 15, 3-5).

d) *Cumplimiento de la Escritura.*—La Muerte y la Resurrección de Cristo realizan el cumplimiento de la Sagrada Escritura. Esta alusión a la Escritura aparece en esta fórmula kerigmática, pregonada y recibida por Pablo, como un elemento tradicional expresado en el término repetido de κατὰ τὰς γραφάς, nunca más usado por el Apóstol. La Escritura sitúa estos hechos históricos de la Muerte y Resurrección de Jesús en un orden soteriológico; quedan integrados en el plan de salvación del Antiguo Testamento, del que son plenitud y coronación (11).

e) *El contenido de este anuncio es común a Pablo y a todos los Apóstoles.*—No hay otro Evangelio, ni otro modo de predicar a Cristo (2 Cor. 11, 4). Es el anuncio que el mismo Pablo recibió y creyó años antes (1 Cor. 15, 3), en la misma frase cincelada que transmitió a su vez a los Corintios (12). Es el kerygma común a todos los Apóstoles

---

(9) Así v. gr. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, París 1951, página 25.

(10) Véase el amplio análisis de esta preciosa fórmula tradicional en J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, Paris 1949, pp. 37-61.

(11) J. R. GEISELMANN, *Jesus der Christus*, Stuttgart 1951, pp. 23-24.

(12) Repite un mismo verbo παραλαμβάνω (1 Cor. 15,1.3) para designar su propia aceptación del mensaje cristiano; nos remontamos con ello a la conversión de Saulo acaecida hacia el año 34. Cfr. A. WIKENHAUSER, *Einleitung in das Neue Testament*, Friburgo 1956, p. 250; J. DUPONT, O. S. B. en su artículo de «Revue

(1 Cor. 15, 11). El mismo kerygma de Pablo, que Jesucristo es Hijo de Dios, era anunciado simultáneamente a los Corintios por Timoteo y Silas (2 Cor. 1, 19): Timoteo, de padre gentil y madre judía de la Diáspora; y Silas, el hombre de confianza de Pedro y de la Iglesia de Jerusalén, encargado por ésta de acompañar en su nombre a Pablo y Bernabé para ejecutar entre los hermanos el decreto del Concilio (Hech. 15, 22-23) (13).

Al primer anunció siguió la fe de los Corintios. Pablo, en su larga estancia entre ellos, prosiguió su formación, sin llegar, empero, a saborear la madurez de aquellos cristianos, que aún no podían entender la sabiduría que ofrecía a los perfectos (1 Cor., 2, 6-7). Sobre el fundamento que él puso, se levantó la superestructura que otros después de él edificaron (1 Cor. 3, 10 ss.). Como es natural, no bastaba la enseñanza inicial del kerygma.

2.° *Epístolas a los Tesalonicenses*

La homogeneidad de las cartas a los Corintios nos ha permitido una caracterización inicial del kerygma. La 1.ª Carta a los Tesalonicenses, escrita en los días en que Pablo formaba la Iglesia de Corintio, nos permitirá consolidar y confirmar los elementos del kerygma paulino.

Pablo recuerda a los Tesalonicenses cómo poco antes, sin interrumpir el trabajo manual, les había pregonado el Evangelio de Dios (14). Es el mismo mensaje confiado a Pablo y a sus colaboradores, Silas y Timoteo (1 Tes. 1, 1; 2, 4). Es el Evangelio del que les hablaron a su entrada en Tesalónica (1 Tes. 2, 1-2), al convertirles de la idolatría (1 Tes. 1, 9).

La descripción de esta conversión de la gentilidad da ocasión a San Pablo para enunciar dos temas que reaparecen en la primera presentación del cristianismo en Atenas (Hech. 17): la conversión al Dios vivo y verdadero, y la expectación de Jesús Juez.

Biblique» 54 (1957), pp. 35-47, *Pierre et Paul dans les Acts*, se inclina por una fecha algo más tardía (alrededor del año 37).

(13) Merece citarse el estudio de E.G. SELWYN acerca de la personalidad de Silas, en su obra *The First Epistle of St. Peter*, Londres 1955, pp. 9-17.

(14) 1 Tes 2,9: κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον, como aparece en Gal. 2,2; Col. 1,23; Rom. 16,25, expresión nada extraña, dada la estrecha relación de significado entre kerygma y evangelio.

«... cuál fue la entrada que tuvimos con vosotros y cómo os convertisteis de los ídolos para servir al Dios vivo y verdadero, y aguardar de los cielos a su Hijo, a quien resucitó de entre los muertos, Jesús, el cual nos salva de la ira venidera» (1 Tes. 1, 9-10).

El tema del *retorno liberador de Jesús Resucitado Juez*, implícito en la «salvación» de 1.ª Corintios 1, 18. 21, aparece explícitamente enunciado aquí; y se repetirá en otros tipos de kerygma.

Además de esta primera observación sobre el contenido del kerygma, las cartas a los Tesalonicenses nos presentan los temas de la predicación complementaria del Apóstol a estos convertidos de la gentilidad. Es enseñanza complementaria, que supone la fe y el primer anuncio, como aparece en la exhortación paternal (1 Tes. 2, 11), en los motivos que se proponen (1 Tes. 4, 1. 5), en su condición actual, que requiere las mismas admoniciones. Esta predicación complementaria se apoya en la autoridad del mismo Señor Jesús (1 Tes. 4, 1 ss.) y se desglosa en una serie de preceptos morales que les señalan un camino digno de Dios, que los destina a su Reino y a su gloria: la continencia, la justicia, la caridad aprendida del mismo Dios (1 Tes. 4, 4-9).

Es interesante señalar que los temas del kerygma se repiten también en esta enseñanza posterior, motivando los preceptos cristianos: así, por ejemplo, la invocación del Juicio de Dios (1 Tes. 4, 6), de igual modo que la Cruz o la Resurrección o el retorno de Cristo Juez serán siempre un estímulo para la generosidad del cristiano y unos fecundos dogmas recordados en la vida litúrgica y profundizados en la especulación teológica (cfr., v. gr.: Ef. 5, 2; 1 Cor. 15; Heb. 9, 28).

En resumen: la primera carta a los Tesalonicenses explicita un elemento del kerygma ante los gentiles, nos enuncia varios temas morales de la enseñanza complementaria, y sus motivos, que repiten a veces ideas fundamentales del kerygma.

3.° *La epístola a los Romanos*

La epístola a los Romanos, a la que pueden añadirse algunas alusiones en las cartas a los Gálatas y de la Cautividad, confirman y completan la visión dada del kerygma.

Es interesante recordar que San Pablo no había predicado en Roma, y que al recordarles las fórmulas de fe se ha de mantener en la doctrina común y tradicional.

a) La correspondencia fe-kerygma, kerygma-misión, kerygma-anuncio a los gentiles, queda confirmada en varios pasajes (Rom. 10, 8; 14, 15; Col. 1, 23; Gal. 2, 2, cfr. vv. 7-8; Filp. 1,15, cfr. 11-19) (15).

Igualmente reaparecen los temas de Jesús -Κύριος y de su Resurrección en la primitiva confesión de fe de Rom. 10, 8-10:

> «Tal es la palabra de fe que predicamos (κηρύσσομεν). Porque si confesares con tu boca a Jesús por Señor y creyeres que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo» (16).

b) Temas complementarios, que luego volveremos a encontrar en los discursos de los Hechos de los Apóstoles, aparecen en dos pasajes de la carta, que, aun cuando no se presentan externamente como kerygma, unen, sin embargo, el enunciado seguido de varios elementos del mismo que nos son ya conocidos:

la mención específica de los *profetas* y el *origen davídico* de Cristo, según la carne, en el exordio de la carta (Rom. 1, 1-5):

> «Pablo, esclavo de Jesucristo, llamado a ser apóstol escogido para el Evangelio de Dios, que de antemano había El prometido por medio de sus profetas en las Escrituras Santas, el que nació de David según la carne, el que fué constituído Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, desde su Resurrección de entre los muertos, por quien recibimos la gracia y el apostolado para obediencia de la fe entre todas las gentes...»

la exaltación a la diestra de Dios, en la sobriedad de la fórmula de Rom. 8, 34, que precisa el Señorío de Cristo, tras su Muerte y Resurrección, con los términos «que está a la diestra de Dios» (como Ef. 1, 20, y Col. 3, 1), siguiendo la cita del Salmo 110,1 que el Señor mismo propuso como un enigma (Mc. 12, 36) y que la Iglesia primitiva aplicaba comúnmente (Hech. 2, 34-35; 1 Cor. 15, 25; Heb. 1, 15).

4.° *Las Cartas Pastorales*

La situación de la Iglesia un tanto evolucionada se refleja también de algún modo en lo referente al kerygma. Es cierto que se mantiene

---

(15) En Rom. 2,21 y Gal. 5,11 κηρύσσειν mantiene su sentido genérico prescristiano de proclamación o anuncio, como en Hech 15,21.

(16) Cfr. J. SCHMITT, *op. cit.*, pp. 62-70.

el término kerygma para la proclamación primera ante los gentiles (1 Tim. 3, 16; 2 Tim. 4, 17) (17) que lleva la autenticidad de una misión recibida de Dios Salvador (1 Tim. 2, 7; 2 Tim. 1, 4; Tit. 1, 3). Pero lo más característico es que nos hablen de la función de κήρυχξ heraldo (1 Tim. 2, 7; 1 Tim. 1, 11) (18); y de kerygma más bien como actividad o ministerio que como mensaje (2 Tim. 4, 17) (19). Este es uno de los ministerios de Pablo y de Timoteo, que se acumula a los otros varios de exhortación, corrección, gobierno (cfr. 2 Tim. 4, 2). En cambio a los obispos-presbíteros que rigen inmediatamente las comunidades cristianas, junto a la tarea de gobierno (1 Tim. 3, 2. 5; 5, 17), se les encomienda la enseñanza e instrucción (1 Tim. 5, 17; Tit. 1, 9) con los términos de διδαχή y διδασκαλία, nunca con el de kerygma.

Sin olvidar la proclamación ante los gentiles, Pablo en esta última época de su vida recomienda insistentemente a sus jóvenes colaboradores el mantenimiento de la sana doctrina tradicional (1 Tim. 1, 10.11; 6, 20; 2 Tim. 1,4), evitando las innovaciones peligrosas (1 Tim. 1, 4.19; cfr. 6, 4; Tit. 1, 14; 3, 9) procedentes de un judaísmo helenizado y sincretista.

En *síntesis,* hemos de decir que en el conjunto de la predicación apostólica que se extiende a temas dogmáticos y morales, el *Corpus paulium* reserva el término de kerygma a sola la proclamación primera ante judíos y gentiles, que busca ganar su fe en Jesús, el Cristo, Hijo de Dios Crucificado y Resucitado, Señor y Juez escatológico. En estos hechos halla su cumplimiento el plan salvador de Dios anunciado en las Escrituras. Junto a este kerygma común ligado a fórmulas fijas, tradicionales y arcaicas, existe simultáneamente una enseñanza complementaria, tradicional también y apoyada en la autoridad del mismo Señor, de la que hemos conocido algunos ejemplos de orden ético y exhortativo, motivada a veces por los mismos temas del kerygma e impartida por los mismos kerigmáticos.

El kerygma paulino es una proclamación de los hechos de la muerte

---

(17) El κῆρυξον τόν λόγον de 2 Tim. 4,2 debe entenderse en este mismo sentido, como acción pastoral de Timoteo con los no cristianos; de lo contrario, sería el único caso que κηρύσσειν se aplicaría a la instrucción ulterior de los ya cristianos.

(18) Κήρυξ es también una de las variantes de Col. 1,23, aunque no parece suficientemente apoyada.

(19) Así parece deducirse del lugar paralelo del mismo verbo πληροφορέω en el versículo próximo 2 Tim. 4,5.

y resurrección de Cristo en una perspectiva escatológica de la que reciben su significado (20).

B) Kerygma en los Hechos de los Apóstoles

Sería posible que Pablo hubiera marcado el kerygma tradicional con el sello de alguna idea personal o que hubiera omitido en sus referencias, generalmente incidentales, algún argumento común del kerygma apostólico. Los Hechos de los Apóstoles, que representan la mente de otra figura de la Iglesia primitiva, San Lucas, que recoge a su vez noticias de otras fuentes distintas, pueden matizar la configuración del kerygma, al pretender darnos directamente los tipos de la predicación apostólica.

Terminología de kerygma

En las raras veces que aparecen términos de la raíz κηρυγ- en las Epístolas Católicas o en el Apocalipsis, nunca se refieren a una actividad de los Apóstoles (1 Pet. 3, 19; 2 Pet. 2, 5; Apoc. 5, 2), sino al pregón solemne de Cristo en los infiernos, de Noé o del ángel; su uso se mantiene en la línea general del griego precristiano.

En los Hechos, en cambio, se aplica casi constantemente (21) a una actividad de los Apóstoles; y cuando de actividad apostólica se trata, *siempre* hace referencia al primer anuncio del mensaje cristiano ante judíos, samaritanos o gentiles (Hech. 8, 5; 9, 20; 10, 42; 19, 13; 20, 25; cfr. v. 21; 28, 31) por Pedro, Pablo y Felipe, para ganar su fe (Hech. 8, 12; 20, 21; 10, 43). La distinción entre el kerygma y una ulterior enseñanza (διδαχή) es especialmente notada en algunos pasajes (Hech. 28, 31; cfr. 20, 20. 25). El objeto de este kerygma es Jesús (Hech. 19, 13), el Cristo (Hech. 8, 5; 0, 23, cfr. v. 20) e Hijo de Dios (Hech. 9, 20; 13, 33) (22).

---

(20) Cfr. C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its developments*, Londres 1951, pp. 31-35.

(21) Con la única excepción de Hech. 15,21, de la lectura de la Ley en las sinagogas.

(22) Estos dos textos en que se proclama a Jesús Hijo de Dios, corresponden a la predicación de Pablo en Damasco y Antioquía. Hech. 8,37, con la profesión de fe del eunuco, que aparece en el texto occidental y en nuestra Vulgata, no es aceptado por las ediciones críticas. Los comentaristas ven en él una glosa anti-

A esta indudable coincidencia en la designación y contenido del primer anuncio cristiano, los Hechos añaden las siguientes peculiaridades:

1.° La expresa indicación de que la aceptación del kerygma va unida a la metánoia y seguida del Bautismo (Hech. 8, 12-13).

2.° El mensaje puede también resumirse en el anuncio del Reino de Dios (Hech. 8, 12; cfr. v. 5; 9, 8. 13; 30, 25; 28, 31).

3.° San Lucas recoge junto al mismo verbo κηρύσσειν el discurso de Pedro ante Cornelio (Hech. 10, 42-43), con el anuncio de Jesús resucitado, Juez escatológico, y la alusión al testimonio profético.

Esta última nota nos invita al estudio del kerygma contenido en los discursos de los Apóstoles.

Los discursos

En cada etapa histórica de los Hechos, San Lucas nos ofrece un discurso con identidad literaria independiente, que describe a su modo la evolución del pensamiento cristiano y la fundación de la Iglesia (23). Lucas nos propone con estilo propio, en fórmulas recibidas o acuñadas por él, las variadas lecciones recogidas directa o indirectamente de los primeros propagandistas cristianos. El nos ha probado en el Evangelio su fidelidad histórica en el modo de tratar las fuentes. Esta fidelidad, bien entendida, continúa en las secciones históricas de su segundo libro, los Hechos, y en los discursos, que «ofrecen un valor real histórico en el fondo, y en conjunto también en la forma» (24).

---

quísima, conocida ya por S. Ireneo y San Cipriano, procedente de la liturgia bautismal (A. WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte*, Ratisbona 1956, p. 106; J. DUPONT O. S. B., *Les Actes des Apôtres*, París 1954, p. 106; H. W. BEYER, *Die Apostelgeschichte*, Gotinga 1955, p. 58); J. SCMITT, *op. cit.*, p. 71, en cambio, lo acepta, apoyado en el testimonio de S. Ireneo, Adversus Haeres. III, XII, 8.

(23) L. CERFAUX, en la introducción al comentario de J. DUPONT, O. S. B., *Les Actes des Apôtres*, París 1954, p. 21. Véase igualmente A. WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte*, Ratisbona 1956, pp. 16-18.

(24) J. SCHMITT, *Le Christ Jésus dans la foi et la vie de la naissante Eglise Apostolique*, en «Lumière et Vie», 1953, pp. 23-42. Juicio parecido en J. DUPONT, O. S. B., *Les problèmes du Livre des Actes*, Lovaina 1950, p. 46, recogiendo la opinión de Bauernfeind. Para M. DIBELIUS, *Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung*, Hiedelberg 1949, los discursos son composiciones libres del autor de los Hechos; su opinión radical ha suscitado una serie de estudios sobre el tema en todos los comentarios a los Hechos de los Apóstoles.

Casi todos estos discursos corresponden al género kerigmático más o menos puro y desarrollado (25). Veamos en concreto su contenido, comenzando por los de Pablo para continuar, en método regresivo, con los de Pedro.

Discursos de San Pablo

Hemos visto el tipo de kerygma entresacado de sus propias cartas; veamos aquí cómo nos presenta San Lucas sus discursos de propaganda ante gentiles y judíos.

A) *Ante los gentiles.* — Los interrumpidos discursos de Listra (Hech. 14, 15-17) y del Areópago (Hech. 17, 22-31) nos dan idea de los argumentos que San Pablo utiliza en la presentación del mensaje cristiano ante los gentiles: Dios, el Autor de todo, que no necesita de los sacrificios materiales (Hech. 14, 15; 17, 24 s.), se ha revelado por medio de la naturaleza (Hech. 14, 17; 17, 26 s.); paciente con la vaciedad de los gentiles (Hech. 14, 16; 17, 36), quiere alejarlos de la idolatría (Hech. 17, 22 s.; 27-29) y convertirlos al Dios vivo, por lo que ahora ha proclamado su voluntad de conversión (Hech. 14, 15; 17, 30) para salvarlos en Cristo Jesús resucitado Juez (Hech. 17, 30-31).

Algunas de estas ideas, y hasta con formulación semejante, aparecen también en las epístolas (Rom. 1, 14-32; 3, 21-26; 1 Cor. 1, 21; 1 Tes. 1, 9-10) y parecen seguir la trama general de un discurso de propaganda religiosa adoptada ya por el judaísmo alejandrino (26). San Pablo y sus colaboradores se servirían de estas ideas adaptándolas a la propaganda cristiana en tierra pagana, antes de presentar el mensaje específicamente cristiano: Cristo Crucificado, Resucitado, Juez. Las interrupciones rompieron el hilo del discurso en el momento de exponer el kerygma cristiano.

B) *Ante los judíos.*—En las apologías de Pablo en el Templo, ante Félix y ante Agripa, se repiten algunas ideas del kerygma, aparecidas anteriormente: v. gr., predicación del Reino, cumplimiento de las Escri-

(25) Excepción hecha de la alocución de Pablo a los presbíteros en Mileto (Hech. 20,18-35), que pertenece al tipo de discursos de despedida o testamento.

(26) Cfr. A. WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte*, Ratisbona 1956, p. 211, después del detenido examen del discurso del Areópago, cuya primera parte recoge temas de clara estirpe judía y no estoica como pretendía M. Dibelius, aún cuando su formulación sea deliberadamente común o semejante a las expresiones estoicas.

turas (Hech. 26, 22-23; 28, 23). El discurso ante judíos y prosélitos en Antioquía de Pisidia (Hech. 13, 16-41) es el único kerygma de Pablo ante los judíos y primero de todos sus discursos.

Dejando aparte su exordio sobre la historia religiosa de Israel, como en el discurso de Esteban, su esquema es el mismo que el de los discursos de Pedro: presentación de la *tesis* del kerygma: Jesús, descendiente de David, es el Salvador prometido a Israel; la *prueba:* cumplimiento de la Escritura en la Pasión y Resurrección, interpretando aquí los Salmos 2, 7 y 15, 10; la *conclusión:* el anuncio de la remisión de los pecados y la exigencia de la fe.

Junto a estas ideas comunes, hay en el discurso trazos peculiarmente paulinos: la conexión de la filiación divina con la Resurrección (Rom. 1, 4) y el final que evoca la doctrina de la justificación contra los judaizantes (Hech. 13, 38-39; cfr. Gál. 2, 16; 3, 5-12; Rom. 1, 17; 3, 21-31; Hech. 15, 11).

Mirando a la tradición evangélica hay algo muy importante: la inclusión, en este único kerygma paulino desarrollado, del tema biográfico sobre el ministerio y proceso de Jesús (Hech. 13, 25-32). Trataremos expresamente de ello en cuanto hayamos analizado los discursos de San Pedro.

Discursos de San Pedro

Los cuatro kerygmas de San Pedro ante judíos o prosélitos (Hech. 2, 14-40; 3, 12-26; 4, 8-12; 5, 29-32; 10, 34-43) reclaman la fe (Hech. 4, 4; 10, 43), la penitencia (Hech. 2, 38; 3, 19; 5, 31) y el bautismo (Hech. 2, 38; 3, 19; 5, 31; 14, 43) para la salvación (Hech. 4, 11). Volvemos a encontrar los temas del cumplimiento de la era anunciada por los profetas (Hech. 2, 16; 3, 18; 3, 24); la ascendencia davídica de Jesús Mesías (Hech. 2, 30-31, citando el Salmo 132, 11); su muerte según las Escrituras (Hech. 2, 23; 3, 13-14); su resurrección según las Escrituras (Hech. 2, 24-31; 3, 10. 15); su exaltación a la diestra de Dios como Señor y Cristo (Hech. 2, 33-36, citando el Salmo 110, 1; 3, 33; 4, 2; 5, 31); su retorno como Juez (3, 21; 10, 42).

Resalta más esta coincidencia fundamental en la concepción del kerygma apostólico, al observar la diferencia de terminología, la insistencia en algunos temas y la omisión de otros en la comparación con el kerygma paulino (27).

(27) C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its developments*, Londres 1951, p. 25.

a) En el kerygma petrino no aparece el título de Hijo de Dios, sino los de Siervo de Dios (παῖς θεοῦ), el Santo, el Justo, el Señor, tomados preferentemente de la segunda parte de Isaías (28). Al aplicar a Jesús los cantos del Siervo de Yavé queda abierto el camino para la explicitación de la fórmula «murió por nuestros pecados», que tampoco aparece en el kerygma de Pedro.

b) Pedro, por su parte, insiste en ideas que aun cuando no las hemos hallado en el kerygma paulino, entran sin embargo en la íntima estructura de su teología más desarrollada: la presencia del Espíritu Santo en la Iglesia como prenda de la nueva economía (Hech. 2, 17-21. 33; 5, 32; cfr. Gál. 3, 2 como un dato tradicional; 2 Cor. 1, 22; 5, 5; Ef. 1, 13-14) y la apelación de la Iglesia como Israel de Dios (Hech. 3, 25-26; 2, 39) que corresponde a la verdadera descendencia de Abraham, la verdadera circuncisión, la ampliación del concepto de Pueblo a la gentilidad convertida, ideas familiares en las cartas de San Pablo.

c) Por último, la coincidencia con el kerygma paulino de los Hechos de los Apóstoles en incluir una síntesis biográfica de Jesús en el kerygma. Por su interés con respecto a la tradición evangélica, lo tratamos inmediatamente aparte.

Datos biográficos de Jesús en el kerygma apostólico

En las cartas de San Pablo habíamos hallado, junto a los enunciados doctrinales, las afirmaciones escuetas de algunos datos históricos de Jesús: su origen davídico, muerte, sepultura, resurrección avalada por nombres conocidos. Eran hechos presentados en una perspectiva teológica: mesianismo de Jesús, expiación de los pecados, cumplimiento de las Escrituras, relación con la Parusía o con la resurrección del cristiano.

En los Hechos de los Apóstoles, San Lucas incluye el ministerio de Jesús y detalles de la Pasión en el kerygma ante judíos o prosélitos: Pedro (Hech. 2, 22; 3, 22; 10, 34-43), ante el centurión Cornelio, con extraordinaria amplitud; Pablo, en su único kerygma (Hech. 13, 24-31), también con mucho detalle. Nada podemos decir de los discursos de propaganda ante gentiles, que se ven interrumpidos a poco de comenzar el anuncio propiamente cristiano.

---

(28) Cfr. D. M. STANLEY, S. J., *Salvation in Primitive Christian Preaching*, «Catholic Biblical Quarterly» 18 (1956), pp. 231-54

Veámoslo en detalle.

Discursos de Pedro.—a) En el discurso de Pentecostés (Hech. 2, 22-23):

> «Varones Israelitas, escuchad estas palabras: a Jesús el Nazareno, varón acreditado de parte de Dios ante vosotros con milagros, prodigios y señales, que Dios obró por medio de Él en medio de vosotros, según que vosotros mismos sabéis, a éste, vosotros, dentro del plan prefijado y de la previsión de Dios, habiéndole entregado, enclavándole por mano de hombres inicuos, le disteis la muerte.»

Nótese el arcaísmo teológico de expresiones como «varón acreditado de parte de Dios» y de «los milagros que Dios obró por medio de Él»; la mención de datos históricos como «Jesús de Nazaret», los milagros, circunstancias de la muerte (acusación a los judíos, clavado en cruz, por mano de paganos), avalados por la invocación del testimonio de los oyentes; la valoración apologética de los prodigios y la justificación providencial y teológica de la muerte, como en Hech. 3, 18; 4, 28; 13, 29, y Luc. 22, 22; 24, 26.

b) Después de la curación del cojo de nacimiento (Hech. 3, 13b-14):

> «El Dios de nuestros padres glorificó a su siervo (παῖδα) Jesús, a quien vosotros entregasteis y negasteis ante la faz de Pilato, cuando él estaba resuelto a ponerlo en libertad; mas vosotros negasteis al Santo y al Justo, y demandasteis que se os hiciese gracia de un hombre homicida, mientras que al príncipe (ἀρχηγόν) de la vida, muerte disteis, a quien Dios resucitó de entre los muertos, de lo cual nosotros somos testigos.»

Nótese, junto a rasgos quizás peculiares de Lucas (29), el modo arcaico de referirse al libro de Isaías (Jesús Siervo, Justo, Santo) a tono con la antigüedad de esta sección primera de los Hechos; los datos históricos sobre la Pasión (culpabilidad de judíos, actitud favorable de Pilato, el contraste con el homicida amnistiado, resurrección), con la invocación del testimonio personal de apóstoles y judíos; la consideración de Jesús a la luz del Antiguo Testamento como nuevo Moisés (ἀρχηγόν) liberador, príncipe de la vida, el Profeta esperado (Hech. 3, 22, aludiendo a Deut. 18, 15. 19, como Hech. 7, 37, y Jo. 6, 14).

---

(29) Actitud de Pilato en el juicio del Señor (Lc. 23,16.22); contraposición con Barrabás (Lc. 23,25).

c) Ante el centurión Cornelio (Hech. 10, 37-40):

> «Vosotros conocéis la palabra esparcida por toda la Judea, comenzando por la Galilea, después del bautismo que Juan proclamó (ἐκήρυξεν): a Jesús el de Nazaret, cómo le ungió Dios con Espíritu Santo y poder; el cual discurrió por todas partes, derramando bienes y sanando a todos los tiranizados por el diablo, puesto que Dios estaba con El. Y nosotros somos testigos de todo cuanto obró, en la región de los judíos y en Jerusalén; a quien llegaron a matar, colgándole de un madero. A éste, Dios resucitó al tercer día e hizo que se manifestase visiblemente no a todo el pueblo, sino a los testigos de antemano elegidos por Dios, a nosotros que con El comimos y bebimos después de haber sido resucitado de entre los muertos.

Abundan los datos biográficos (Nazaret, predicación y bautismo de Juan Bautista, la unción del Espíritu con alusión a Isaías 61, las líneas generales del ministerio comenzando de la Galilea hasta la consumación en Jerusalén, curaciones de los posesos con su razón teológica, muerte en un madero y resurrección al tercer día, manifestaciones a los discípulos) subrayados por el testimonio de los mismos testigos. Es una verdadera síntesis del Evangelio, sin apenas reflexiones teológicas, expuestas en un griego alguna vez incorrecto, que algunos han explicado por una traducción aramea, a la vez que parece delatar una última mano lucana (30).

Discurso de Pablo en la sinagoga de Antioquía (Hech. 13, 24-31):

> «De la descendencia de éste (David), Dios, según la promesa, envió a Israel un Salvador, Jesús, cuyo advenimiento había precedido Juan, proclamando (προκηρύξαντος) bautismo de penitencia a todo el pueblo de Israel. Y cuando terminaba Juan su carrera, decía: Lo que sospecháis que soy, no lo soy yo; sino vez que viene en pos de mí otro, de quien no soy digno de desatar el calzado de los pies.
>
> Varones hermanos, hijos del linaje de Abraham y los que entre vosotros temen a Dios: a nosotros fue enviada la palabra de esta salvación. Pues los habitantes de Jerusalén y sus jefes, desconociéndoles a El y las voces de los profetas que cada sábado

(30) C. H. Dodd, *op. cit.*, p. 27, acepta en este caso la hipótesis de Torrey de un original arameo. Rasgos lucanos serían: el sentido de λόγος (v. 37); el empleo de Judea para designar a toda la Palestina (Lc. 1,5; 4,44; 6,17; 7,17; 23,5).

se leen, las cumplieron al condenarle; y con no hallar en El causa alguna de muerte, demandaron a Pilato que le hiciera matar. Y cuando hubieron cumplido todo lo que de El estaba escrito, bajándole del madero, le pusieron en el sepulcro. Mas Dios le resucitó de entre los muertos; el cual durante muchos días fué visto por los que con El habían subido de Galilea a Jerusalén, los cuales son testigos de El ante el pueblo.»

Ascendencia davídica, bautismo y testimonio de Juan, citando una frase suya, cosa inaudita casi en los Hechos, en formulación un tanto distinta de todos los evangelistas (cfr. Mt. 3, 11; Mc. 1, 17; Lc. 3, 15-16; Jo. 1, 27). Anotaciones breves de tiempo y lugar. El proceso de la Pasión, subrayando la culpa de los habitantes de Jerusalén y de sus jefes. La sepultura y la resurrección, con la apelación a los testigos. No se alude a los milagros, pero sí al testimonio de la Escritura y en especial de los profetas. Así fue la obra de la salvación.

La presencia de temas predilectos de Lucas (31) se asocia a los rasgos peculiarmente paulinos, que antes señalamos (32). Es verdad que Pablo no se detiene en sus cartas en descripciones y datos biográficos, pues su estilo es más reflexivo que descriptivo. Sin embargo, de la contemplación de la Humanidad de Jesús, de sus virtudes, deduce lecciones de amor e imitación (2 Cor. 5, 2; 8, 9; Filip. 2, 8; Ef. 5, 2; Gál. 2, 20, etcétera), que no pueden concebirse como una pura deducción de la tesis abstracta de la Encarnación del Hijo de Dios.

Tampoco faltan en sus cartas datos concretos sobre Jesús (verbi gratia: 1 Tes. 2, 15; 4, 2; 1 Cor. 7, 10; 11, 23 ss.; 1 Tim. 6, 13), recogidos de una tradición común o de la relación inmediata de los discípulos Pedro, Juan, Santiago, Marcos, Apolo, etc. (33). De esa misma tradición común o de referencias particulares pudo muy bien Pablo reconstruir la vida de Jesús y transmitir su síntesis en el kerygma ante los judíos. San Lucas, que tantas veces había escuchado su palabra, así nos lo describe, sin poner en ello diferencia con el kerygma de Pedro.

En *conclusión,* no cabe duda de que una breve síntesis del ministerio de Jesús y del proceso de su Pasión forma parte integrante del keryg-

---

(31) Hech. 13,28: la inocencia de Jesús; Hech. 13,31: apariciones en Judea.

(32) Hech. 13,38-39.

(33) Apolo, ex-discípulo de Juan Bautista y colaborador de Pablo, puede ser también uno de los intermediarios. Es interesante añadir que Pablo cita también en Mileto una frase de Jesús (Hech. 20,35), caso raro en los Hechos de los Apóstoles.

ma, al menos ante los judíos, tal como lo presenta San Lucas. El, que no ha considerado contrario a la fidelidad de historiador sagrado dejar en los discursos las huellas de su estilo y mentalidad personal, y se ha acomodado al pensamiento y formulación arcaica o reciente de los predicadores, ha mantenido, sin embargo, siempre el esquema común del kerygma, en el que incluye esos datos biográficos del Señor, amoldados a las normas siguientes:

a) a la Pasión y Resurrección del Señor se da mayor amplitud proporcionalmente.

b) la exposición biográfica obedece a motivos teológicos y soteriológicos: autenticidad de la misión de Jesús por el testimonio de Juan Bautista, de los milagros, de los profetas; justificación de la Pasión dentro del plan providencial de Dios; realización de la salvación en Cristo.

c) la invocación constante al testimonio de los discípulos del Señor y de los mismos judíos demuestra un incontestable apego a la Historia.

C) Kerygma apostólico y predicación apostólica

Al acabar la primera parte de este artículo, llega el momento de fijar las características del kerygma apostólico en el cuadro general de la predicación.

El kerygma: 1.° puede definirse como la proclamación de la salvación por Cristo ante el mundo no cristiano.

2.° su contenido esencial, común y tradicional es la actualización del Reino de Dios por medio de Jesús, el Cristo crucificado y resucitado como Señor y Juez escatológico.

3.° presenta, al menos ante los judíos, una breve síntesis del ministerio de Jesús que culmina en la Pasión y Resurrección.

4.° junto a temas comunes y fórmulas tradicionales, existe una variedad en la terminología cristológica, en los textos bíblicos citados, en la selección de datos biográficos, en la orientación soteriológica; todo ello depende de los heraldos del kerygma, de la condición de los oyentes, de la evolución progresiva con la reflexión y teología de la época apostólica (34).

El kerygma queda netamente diferenciado en el campo de la predi-

(34) Sobre esta evolución en la formulación en los temas del kerygma, véanse por ejemplo las obras citadas de Cerfaux, Stanley, Dupont, Schmitt.

cación apostólica en razón de su finalidad apostólica: es la primera manifestación del misterio cristiano ante los no cristianos. Del rico tesoro de doctrina religiosa que transmitían los Apóstoles, eligieron para esta primera manifestación, como fuerza de choque, los temas y motivos que juzgaban más oportunos. Su repetición forja un tipo de predicación, «la proclamación del hecho salvador», el «kerygma». Dada la constancia absoluta, cuando se trata de una actividad de apóstoles, de referirse con término de esa raíz a sola esa proclamación, «kerygma» ha quedado como tecnicismo neotestamentario para designar ese mensaje apostólico (35).

Hemos constatado anteriormente que los distintos temas del kerygma pueden ser también objeto de enseñanza en otras etapas, pedagógicamente posteriores, de la predicación apostólica, del mismo modo que la función kerigmática se ejercía de hecho por las mismas personas (Pablo, Timoteo, Tito) que actuaban como doctores o διδάσκαλοι de la grey cristiana.

En el cuadro general de la predicación apostólica, tomada en su más amplio sentido, que incluye toda exhortación y enseñanza de los Apóstoles, el kerygma es el tipo mejor diferenciado. La instrucción ética, la exhortación, la narración detallada de otros recuerdos del Señor, la exposición teológica, etc., son otras funciones de la predicación apostólica que varios autores como Rétif, Adeney, Dodd, Stanley tratan de reducir a otros dos términos neotestamentarios, διδαχή y διδασκαλία que consideran también técnicamente precisos (36). La διδαχή sería la exposición catequética elemental, que sigue al bautismo y trata preferentemente de temas éticos (37); la διδασκαλία sería la enseñanza superior que entre otras cosas pretende una inteligencia más profunda de los

---

(35) Este tecnicismo neotestamentario es un paso más en la misma línea de los clásicos y de los Setenta; éstos se refieren con estos términos, aunque sin fijeza ni abundancia, a la actividad de los profetas (Os. 5,8; Joel 2,1; Jonás 3,2 y, sobre todo la segunda parte de Isaías Is 61,1, que une los términos «evangelizar» y «proclamar»); los clásicos hablaban de los heraldos, mensajeros de Júpiter (v. gr. Hermes; cfr. Hech. 14,12) o filósofos estoicos que revelaban los misterios de Dios. Cfr. *Theologisches Wörterbuch* III, p. 682.

(36) A. Retif, S. J., *Foi au Christ et mission*, Paris 1953, pp. 22-26; W. F. Adeney en Hastngs, *A Dictionary of the Bible*, IV, p. 45; C. H. Dodd, *op. cit.*, p. 7; D. M. Stanley, S. J., *Didache as a constitutive element of the Gospel-Form*, «Catholic Biblical Quarterly» 17 (1955), pp. 336-348.

(37) Para Stanley, en el artículo que acabamos de citar; la διδαχή apostólica podría definirse como la «penetración en el *sensus plenior* del kerygma»; un ejemplo sería el discurso de Pablo en Mileto (Hech. 20, 18-35). Se ejercitaría tanto repitiendo

textos escriturísticos. Junto a ellas el kerygma es el primer anuncio del cristianismo que antecede a la fe y al bautismo.

II. El kerygma apostólico y el género literario «Evangelio»

Es difícil caracterizar con toda precisión el género literario de los Evangelios. Los evangelistas reunieron en ellos los recuerdos del Señor que provenían de fuentes orales o escritas, y los ordenaron según su propio plan. El tipo literario resultante puede decirse que participa del género biográfico, anecdótico, de memorias, de historia de tesis o cultual, pero sin coincidir adecuadamente con ninguno de ellos (38).

Mediante esta confrontación con el kerygma apostólico, pretendemos saber si este tipo de predicación tuvo algún influjo en la elección de materia, disposición y modo de presentarla en nuestros Evangelios. Nos concretamos al Evangelio de San Marcos, que es, según se admite comúnmente, el primero de nuestros Evangelios canónicos escritos en griego (39); nos ofrecerá la ventaja de haber sido objeto de preferente estudio por parte de los críticos de la «Formgeschichte».

Por esta razón, comenzaremos por resumir las posiciones que toma la Historia de las Formas frente al tema «predicación en general y género literario de los Evangelios», para comparar a continuación el kerygma apostólico con el Evangelio de San Marcos.

A) Predicación y género literario de los Evangelios según la Historia de las Formas

Los primeros trabajos de la «Formgeschichte» trataban de reconstruir la historia progresiva de la tradición sinóptica bajo el impulso de la predicación y de los intereses de la primitiva comunidad cristiana. Hoy, después de más de treinta años, sus principios rectores siguen siendo

---

la enseñanza de Jesús a sus discípulos, como aplicándola a las nuevas situaciones concretas, con la conciencia de la presencia y posesión del Espíritu.

(38) Cfr. N. Palmarini, *Il genere storico e i Vangeli*, en Questioni Bibliche alla luce dell'Enciclica «Divino afflante Spiritu», Parte I, Roma 1949, pp. 100-108.

(39) Cfr. v. gr. A. Wikenhauser, *Einleitung in das Neue Testament*, Friburgo 1956, p. 180. Pueden verse las diversas formas de solución del problema sinóptico, que, junto a esta mínima apreciación común, difieren en el modo de concebir las relaciones entre Marcos y Mateo, en J. Leal, S. J., «Estudios Eclesiásticos» 30 (1956), pp. 469-79.

de actualidad: su método crítico-literario, depurado ciertamente por el tiempo, es seguido con diferente fidelidad por la vigente exégesis liberal, protestante conservadora y católica (40); sus postulados histórico-filosóficos se han barajado en las recientes polémicas en torno a la «desmitologización del Nuevo Testamento» («Entmythologisierung») (41).

La obra de Dibelius, que acabó dando su nombre a la nueva escuela, y las de Schmidt, Albertz y Bultmann (42), aparecidas independientemente en Alemania entre los años 1919-1922, iban dirigidas por la misma voluntad de sobrepasar la crítica ya agotada de las posibles fuentes escritas de los Evangelios Sinópticos, para recorrer los estadios progresivos de la tradición oral hasta la redacción sucesiva de los Evangelios. Buscaban los motivos y las leyes de la evolución, tomando como punto de apoyo las dos fuentes Marcos y Q (43), las posteriores variaciones a través de los Evangelios de Mateo, Lucas, Juan y apócrifos, sin olvidar la ayuda de las variantes textuales y de la literatura judía y helenista circundante.

Consideran los Evangelios como recopilaciones de carácter infraliterario de pequeñas unidades («Einzelstücke). La obra de sus redactores —prefieren este nombre al de autores—ha obedecido a leyes trascendentes, sociales. Todas las sentencias o episodios referentes a Jesús, transmitidas por la tradición oral, habían cristalizado en determinadas formas literarias creadas por la comunidad («Gemeinde») para fines concretos. Clasifican las unidades literarias y, del examen de sus formas, deducen

---

(40) Véase por ejemplo, T. W. Manson, *The life of Jesus: some tendencies in present-day research*, en la obra en colaboración dedicada a C. H. Dodd, *The background of the New Testament and its Eschatology*, Cambridge 1956, pp. 211-215. Es sintomático que las Jornadas Bíblicas de Lovaina de 1955, se dedicaran al tema de la formación de los Evangelios, concediendo una buena parte de la atención a la Formgeschichte; véase su publicación *La formation des Evangiles*, Brujas 1957.

(41) Esta cuestión filosófico-teológica que ha puesto en movimiento a muchos pensadores, especialmente en Alemania, fué suscitada por una conferencia de R. Bultmann en 1941, publicada luego con el título *Neues Testament und Mythologie* (cfr. la introducción de L. Malevez, S. J., en su obra *Le message chrétien et le myhte*, Brujas 1954, pp. 7-12). Su base exegética es la propuesta en su *Geschichte der synoptischem Tradition*, Gotinga 1921, ratificada en la segunda edición ampliada en 1931 y en sus obras posteriores.

(42) M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tubinga 1919, ed. 2.ª ampliada 1933 (citamos según esta última); K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlín 1919; M. Albertz, *Die synoptischen Streitgespräche*, Berlín 1921; R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Gotinga 1921.

(43) Todos ellos aceptan la teoría de las dos fuentes como un postulado.

los motivos inherentes a las mismas, que les sirven, juntamente con algunos datos históricos de otras fuentes neotestamentarias, para deducir el «Sitz im Leben», es decir, la circunstancia típica permanente de la vida de la Gemeinde, capaz de explicar el origen de tales formas literarias.

Una de las funciones sociales de la Iglesia primitiva es la predicación. Es, pues, normal que los críticos de la «Formgeschichte» hayan recurrido a ella para explicar el origen del Evangelio. Trataremos de resumir las ideas de sus dos representantes más eminentes, Dibelius y Bultmann, sobre el origen y contenido del Evangelio en sus relaciones con la predicación.

Pensamiento de Dibelius (44)

1.° *Predicación y origen del Evangelio.*—Dibelius, después de un breve estudio del prólogo de San Lucas, del kerygma de los Hechos y de 1 Cor. 15, establece su tesis predilecta: la actividad de la predicación es la única función de la Gemeinde, en expectación aún de la Parusía, que pueda explicar la primera redacción escrita de las piezas literarias de la tradición evangélica (45). Es una conclusión generalizada con demasiada prontitud.

«Am Anfang war die Predigt.» Al principio existía la predicación: así caracterizaba Fascher, uno de los primeros críticos de la «Formgeschichte», la tesis de Dibelius (46). Se trata de la predicación en su sentido amplio: kerigmática o de misión, catequética o cultual (47). A ella se debe la narración de la Pasión, primera que se redacta por escrito, por ser el primer material que necesitaban los misioneros para ilustrar el tema central del kerygma (48); pronto también se fijaron por escrito los paradigmas, es decir, las narraciones breves y sobrias que culminan en una frase de Jesús que les da su valor moral y edifican-

(44) Su pensamiento fundamental se halla en la obra citada, de la cual nos servimos. Véanse algunos datos complementarios sobre la historicidad de los Evangelios en el articulo de J. CAMBIER, *Historicité et Formgeschichte*, en la citada publicación de las Jornadas Bíblicas de Lovaina de 1955, pp. 199-203.

(45) M. DIBELIUS, *op. cit.*, pp. 10-13.

(46) E. FASCHER, *Die formgeschichtliche Methode*, Giessen 1924, p. 54. Esta primera predicación es la predicación misionera; también a las demás formas de predicación atribuye Dibelius un influjo en la formación de la materia evangélica

(47) M. DIBELIUS, *op. cit.*, p. 13.

(48) M. DIBELIUS, *op. cit.*, pp. 20.25.185.

te (49); éstos llevaban a la catequesis un mensaje escatológico con su llamada urgente a la fe y a la penitencia (50). Para regular la ética individual o social se compusieron las parenesis, tipo de predicación bien atestiguada en las cartas de San Pablo (v. gr.: Gál. 5, 13 ss.; Rom. 12-13, etc.), que, en opinión de Dibelius, recogen, junto a los «logia» del Señor guardados con fidelidad, otras normas morales de herencia judía o creadas por los carismáticos (51).

Más tarde se unirían las narraciones de milagros («Novelle»), con todo su colorido, no exento de artificio (52); son las «epifanías de lo divino», que corresponderían al fichero de los «narradores» («Erzähler»), especie de trovadores, cuya imaginaria función inventa Dibelius al margen de la predicación apostólica, para satisfacer la curiosidad insaciada de los primeros fieles. Tardías serían también las historias piadosas («Legende»), sin una definida forma literaria, pero que se caracterizan por referir una acción extraordinaria de Jesús o de alguno de sus discípulos (53).

La preocupación por conservar la tradición nació de estas necesidades misioneras, edificantes o cultuales, y no de un interés biográfico o literario (54).

2.° *Evangelio y kerygma.*—En el kerygma cristiano, cuya formulación atribuye Dibelius a las comunidades helenistas (55), se refiere la historia de la Pasión del Señor, el testimonio de su Resurrección y una breve síntesis de su ministerio: éste es el resultado del estudio objetivo de los textos kerigmáticos paulinos y de los Hechos de los Apóstoles (56).

Este kerygma es ya un kerygma mítico, es decir, un anuncio del «Christus-Mythus», definido por Dibelius (57) como «la doctrina cristiana de Jesús, Hijo de Dios, mediador entre Dios y el mundo, que obedeciendo al Padre se encarna para librar a todos los hombres del pecado y la muerte con su Cruz y su Resurrección».

---

(49) M. Dibelius, *op. cit.*, p. 128.

(50) Un ejemplo de paradigma sería la curación del paralítico de Mc. 2, 1-12 o la recolección de las espigas en sábado, Mc. 2, 23-28.

(51) También existen en Marcos ejemplos de estas sentencias del Señor, distintas de los paradigmas, v. gr. Mc. 3, 23-30; 7, 5-23; 10, 2-12.

(52) M. Dibelius, *op. cit.*, pp. 66-90.

(53) V. gr. la petición de los hijos del Zebedeo.

(54) M. Dibelius, *op. cit.*, p. 29.

(55) M. Dibelius, *op. cit.*, p. 12.

(56) M. Dibelius, *op. cit.*, pp. 17-24.

(57) M. Dibelius, *op. cit.*, p. 267.

Todo Evangelio, que es una historia de salvación (Heilgeschichte), acusa la presencia de ese «mito»: no sólo el cuarto Evangelio, que une perfectamente la historia y su interpretación «mítica» (58), sino también el Evangelio de Marcos, que es el resultado de la introducción de las ideas míticas en la primitiva tradición evangélica exenta de las creencias en Jesús Hijo de Dios Salvador (59). Los paradigmas, que serían palabras y obras no de un Dios, sino de un Maestro (60), y la historia premarcana de la Pasión serían los testigos genuinos de esa primitiva tradición evangélica (61). El carácter mítico, eco del kerygma, le vendría de las narraciones de milagros y de las «Legende»: la acción taumatúrgica, la teofanía del Bautismo, de la Transfiguración, el reconocimiento de la Filiación divina por parte de los demonios, convierten el Evangelio de Marcos en el Evangelio de las «secretas epifanías», un tanto veladas por el «secreto mesiánico» (62).

El Evangelio de Marcos no es en sí mismo predicación, sino que recoge el material elaborado en función de la predicación (63). Para Dibelius, la idea de Evangelio no se realiza plenamente en Marcos, sino en el Evangelio de Mateo, que reunirá en proporciones más equilibradas los discursos y las narraciones de Jesús (64).

3.° *Lo histórico en el Evangelio.*—Aunque Dibelius admite el rico contenido del kerygma apostólico latiendo en nuestros Evangelios, no acepta de ningún modo su valor histórico: para él, todo mito lleva una sobrecarga de ficción; es por su misma naturaleza antihistórico, al querer instalar lo sobrenatural en la historia. La tradición evangélica se habría impregnado de mitología en contacto con el helenismo de las comunidades cristianas de Damasco o Antioquía, fuera del ambiente judío de Palestina (65). Sería el resultado de una evolución iniciada incluso antes de Pablo por los mismos testigos oculares o sus discípulos (66).

Sin embargo, reconoce Dibelius que la tradición sinóptica ha man-

---

(58) M. DIBELIUS, *op. cit.*, pp. 232.279.
(59) M. DIBELIUS, *op. cit.*, p. 266.
(60) M. DIBELIUS, *op. cit.*, pp. 34s.66.
(61) M. DIBELIUS. *op. cit.*, p. 266.
(62) M. DIBELIUS, *op. cit.*, pp. 232.279.
(63) M. DIBELIUS, *op. cit.*, p. 262.
(64) M. DIBELIUS ,*op. cit.*, p. 262.
(65) M. DIBELIUS, *op. cit.*, p. 27.
(66) Los autores serían Pablo y «die Predigt der Augenzeugen und ihres Schüler» (M. DIBELIUS, *op. cit.*, p. 268).

tenido muchos recuerdos de valor histórico, pues la mitología ha quedado en la periferia de las narraciones sinópticas, en forma de rasgos novelísticos o legendarios (67). En los paradigmas y en la narración de la Pasión halla, en cambio, una relativa seguridad sobre su valor histórico (68): la razón está en su íntima conexión con la predicación, que es para Dibelius la máxima garantía de historicidad: cuanto más cercano de la predicación se halle un relato, tanto menos se habrá mixtificado con influjos extraños (69).

Esta relativa fijeza se debe a la presencia y control de los testigos oculares de los sucesos narrados (70). Dibelius olvida el valor de este testimonio histórico y la estructura jerárquica de la Iglesia primitiva, cuando concede a la potencia creadora de la Gemeinde no sólo una adaptación literaria, más popular, de los recuerdos de Jesús (71), sino también la introducción de frases, narraciones e ideas ajenas al testimonio primitivo (72). Condesciende con los afanes creadores de una imaginaria comunidad anónima, antes que conceder que el testimonio histórico de unos testigos Apóstoles pudiera contener el anuncio de la presencia del Hijo de Dios en el mundo.

Pensamiento de Bultmann (73)

1.° *Predicación y origen del Evangelio.*—Bultmann concede mucho más que Dibelius a la potencia creadora de la Gemeinde a la hora de formar el Evangelio; pero, recluído en su método analítico, no se pre-

(67) Rasgos «legendarios» serían por ejemplo la teofanía del Bautismo, de la Transfiguración, el reconocimiento de la Filiación divina de Jesús por los demonios. M. DIBELIUS, *op. cit.*, pp. 279 ss.

(68) M. DIBELIUS, *op. cit.*, pp. 266.290.

(69) Dibelius no es más que relativamente consecuente con este principio que formula, v. gr., en la p. 290; hay otros postulados que le hacen más violencia.

(70) M. DIBELIUS, *op. cit.*, pp. 59.290.

(71) Esta primera especie de adaptación es perfectamente compatible con el testimonio histórico de los Apóstoles.

(72) Estas extralimitaciones serían, por ejemplo, a juicio de Dibelius, la aparición de trazos individuales o descriptivos en los paradigmas (p. 47); la introducción de la teología del Hijo del Hombre (p. 228); la inclusión de milagros tomados de otras fuentes, etc.

(73) Recogemos las ideas de su obra fundamental *Geschichte der synoptischen Tradition.* Para un conocimiento de sus opiniones sobre la «desmitificación» del Nuevo Testamento pueden verse, por ejemplo R. MARLE, *Bultmann et l'interpretation du Nouveau Testament,* Paris 1956; L. MALEVEZ, S. J., *Le message chrétien*

ocupa de discernir grupos dirigentes o funciones comunitarias, como la predicación, que puedan explicar el origen de las formas literarias.

Aun admitiendo un indudable influjo de la predicación en sus variadas formas, él trata más bien de criticar la tesis demasiado generalizada de Dibelius: reconoce que los apoftegmas biográficos pueden pasar como paradigmas de exhortación (74), pero sin olvidar que los motivos apologéticos y polémicos de las comunidades cristianas palestinas pueden dar origen a otras especies de apoftegmas (las controversias y disputas de escuela) (75); no ve por qué inventar una categoría nueva de narradores de milagros, ya que éstos tienen un papel importante en el kerygma de los misioneros, como puede verse en Hech. 2, 22; 10, 38 (76); atribuye la producción y recopilación de las sentencias proféticas y apocalípticas a la exigencia de edificar a la Gemeinde y a la vitalidad del espíritu profético (77).

2.° *Evangelio y kerygma.*—Bultmann, al final de su obra, compara la tradición evangélica con las enseñanzas apostólicas: el kerygma de los textos paulinos y de los Hechos tiene como contenido esencial la doctrina del Cristo-Señor, y pone en primer plano las «realidades saludables» (Heiltatsachen) de la Pasión y de la Resurrección, que actúan en los creyentes por medio del Bautismo y la Eucaristía (78). Pero sus prejuicios filosófico-teológicos le arrastran a la conclusión de que esta excelsa doctrina no es más que un mito creado por la Gemeinde helenista (79).

Ve certeramente que el Evangelio anuncia un acontecimiento salvador (Heilereignis), la acción decisiva realizada por Dios en Cristo; que el carácter específico del Evangelio elaborado por Marcos, que presenta al Hijo de Dios caminando sobre la tierra, sólo puede entenderse considerando el kerygma cristiano, «a cuyo complemento e ilustración debe servir el Evangelio» (80). Pero el Evangelio de Marcos sería creación genuina de la comunidad helenista, el primero que une la tra-

---

et le mythe, Brujas 1954; H. FRIES, *Bultmann, Barth und die katholische Theologie*, Stuttgart 1955.

(74) R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 64.
(75) R. BULTMANN, *op. cit.*, pp. 42 s.
(76) R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 395 c.
(77) R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 393.
(78) R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 396.
(79) R. BULTMANN, *op. cit.*, pp. 372.394.
(80) R. BULTMANN, *op. cit.*, pp. 256.396.

dición de Jesús de Nazaret al kerygma cristológico de esta facción del cristianismo (81).

¿Cómo se unifican estas dos figuras de Cristo? Mediante la unión, dice Bultmann, de los «Apoftegmata», de origen palestino, cuya descripción viene a coincidir con los paradigmas de Dibelius; a las historias de milagros del helenismo, que contribuyen a mostrar el poder divino de Jesús (82); por eso también Bultmann llama al Evangelio de Marcos «el libro de las secretas epifanías» (83).

Contra la opinión de Dibelius, Bultmann ve ya en el Evangelio de Marcos el verdadero tipo de Evangelio; Mateo y Lucas enriquecen la tradición de Marcos, pero no desarrollan el tipo de Evangelio creado por él (84). Mantiene que las analogías literarias de la literatura extrabíblica valen sólo para las perícopes sueltas, y no para el conjunto del Evangelio. Ni en las memorias, ni en la hagiografía, ni en la literatura oriental hay un género literario que pueda compararse al Evangelio de Marcos, sin la técnica de la alta literatura ni el interés biográfico-histórico por la humanidad de Jesús, dice, sin la manifestación en un primer plano de la personalidad del autor. Aprueba plenamente el juicio de Schniewind: «En realidad sólo puede entenderse el origen y la gestación de nuestros Evangelios, porque hay un kerygma que anuncia como Señor a un hombre que vive en la carne» (85).

3.° *Lo histórico en el Evangelio.*—Bultmann rara vez prevé como posible que una sentencia o una escena sean auténticamente de Jesús; y rarísima vez lo concede positivamente. Su escepticismo radical nos da como resultado recoger un mensaje, creación y creencia de la anónima comunidad, que suplanta a la figura histórica de Cristo Jesús, que apenas puede adivinarse en la sombra de un oscurso profeta que muriera trágicamente en una cruz.

Esta base exegética de Bultmann ha sido ratificada en sus obras posteriores. Pero con sinceridad religiosa angustiada ha querido mantener un cristianismo apto para el hombre moderno: le ha parecido que

---

(81) R. Bultmann, *op. cit.*, p. 372.

(82) R. Bultmann, *op. cit.*, p. 233.

(83) R. Bultmann, *op. cit.*, p. 397.

(84) En Mateo domina un tono catequético, debido a la ordenación sistemático-cronológica y a la presencia de la materia didáctica de la fuente Q; Lucas presenta el culmen de la historia de la tradición sinóptica, al afanarse en la presentación de la lógica interna que enlaza los distintos relatos. R. Bultmann, *op. cit.*, pp. 381.392.

(85) R. Bultmann, *op. cit.*, p. 399.

el mensaje del Nuevo Testamento estaba revestido de una mitología incompatible con la mentalidad moderna: una imagen del mundo con intervención de potencias sobrenaturales y la misma representación del acontecimiento salvador, que es esencialmente la representación mitológica de la apocalíptica judía y del mito gnóstico de la redención. Por eso ha querido «desmitologizar al Nuevo Testamento», presentar al hombre moderno la esencia del kerygma en cuanto kerygma, en términos comprensibles, existencialistas. El kerygma cristiano podía resumirse así: Dios, en un acto atemporal, se compadece del hombre caído que reconoce su impotencia; prueba de ello es la compasión liberadora de Dios sobre Cristo crucificado; en la aceptación de la muerte se incluye la salvación (86).

Es asombrosa la capacidad creadora de la Gemeinde. Bultmann se detiene a enumerar las tendencias alegóricas, novelísticas, escenificadoras, creadoras de nuevas sentencias (87). Podrán admitirse las leyes de una tradición popular que sean compatibles con una comunidad jerárquica y dirigida por Apóstoles testigos; pero no una actividad tan anárquica y creadora (88). Muchas veces hay que sonreir con escepticismo ante la discriminación entre tradiciones primarias y secundarias, cuando se determina, como Bultmann dice, no con criterios objetivos, sino dependiendo del gusto o del tacto, cuestión de olfato, diríamos (89); o cuando aflora el apriorismo ante lo sobrenatural al negar historicidad a los apotegmas biográficos si contienen algún milagro (90); o cuando atribuye a la Gemeinde los Ich-Worte, las sentencias en primera persona del singular, que hablan del Reino o tiempo futuro, o de la preexistencia, por la razón de que Jesús no podría pensar en la Resu-

(86) Se ha dudado si Bultmann reduce este kerygma a un mero subjetivismo o si reconoce alguna objetividad a estos datos históricos mínimos; esta última es la interpretación, por ejemplo, de L. Malevez, *op. cit.*, pp. 89 ss.

(87) Para Bultmann un rasgo novelístico añadido sería, v. gr. la anotación lucana de ser la madre «viuda» y el hijo «único» en el episodio de Naim (cfr. la acertada crítica de J. Cambier, en *art. cit.*, p. 210); muchos nombres propios de personas o lugares serían concreciones posteriores; de la Gemeinde sería la escena que rodea algunas sentencias del Señor. Cfr. R. Bultmann, *op. cit.*, páginas 339.71-73.65.57.88.

(88) V. gr. el paso del estilo indirecto al diálogo vivo, la ley de repetición 2 ó 3 veces, la combinación de sentencias semejantes. R. Bultmann, *op cit.*, pp. 340.342.86.

(89) «Vielfach wird das Urteil naturgemäss nicht von objektiven Kriterien, sondern von Geschmack und Takt abhängen» (R. Bultmann, *op. cit.*, p. 49).

(90) R. Bultmann, *op. cit.*, p. 60.

rrección (91); o cuando enuncia la norma de que sólo es posible que una parábola provenga de Jesús cuando no se contenga en ella ninguna idea cristiana (92).

Resumiendo vemos, por tanto, que ambos autores coinciden en conceder a la predicación, y en concreto a la kerigmática, un papel preponderante en la formación de nuestros Evangelios; de ello se deriva el género literario peculiar del Evangelio, centrado todo él en el anuncio de la salvación para los hombres; afirman claramente que el rico contenido doctrinal del kerygma, lo que llaman el «Christus-Mythus», aparece en todos los Evangelios, incluso ya en el de Marcos. La forzada separación entre dos facciones del cristianismo, la helenista y la judeo-palestinense, y el recurso a las extraordinarias facultades inventivas de una Gemeinde anónima y sin escrúpulos históricos, les permite cohonestar la solución, necesariamente impuesta por su actitud ante lo sobrenatural, de negar realidad histórica al mito, de admitir una historicidad precaria vagamente difusa en algunos pasajes evangélicos, principalmente en la Pasión, los paradigmas y algunas sentencias de Jesús.

B) Kerygma apostólico y género literario del Evangelio de San Marcos

La insistente aproximación entre el kerygma apostólico y el Evangelio de San Marcos requiere una verificación reflexiva, que nos permitirá aprovechar mejor las aportaciones y errores del método de la Historia de las Formas. Comenzaremos por comparar directamente el Evangelio de San Marcos con el kerygma apostólico ya definido, para añadir luego una breve crítica a las posiciones de la «Formgeschichte», que califica con el peyorativo de «mítico» el kerygma cristiano.

---

(91) R. Bultmann, *op. cit.*, p. 169.

(92) «Wo der Gegensatz zur jüdischen Moral und Frömmigkeit und die spezifisch eschatologische Stimmung, die das Charakteristikum der Verkündigung Jesu bilden, zum Ausdruck kommt, und wo sich andrerseits keine spezifisch christlichen Züge finden, darf man am ehesten urteilen, ein echtes Gleichnis Jesu zu besitzen» (R. Bultmann, *op. cit.*, p. 222).

1.° *Evangelio de San Marcos y kerygma apostólico*

Estudiaremos el vocabulario y las fórmulas kerygmáticas, la estructura literaria del Evangelio y los temas fundamentales del kerygma que en él intervienen.

a) *Vocabulario*

Al kerygma apostólico, a la proclamación de un mensaje de Dios por medio de estos heraldos, había precedido el anuncio del Reino de Dios por Juan Bautista y por Jesús. Juan lo había anunciado como próximamente futuro; Jesús lo proclamó inminente, más aún, como ya presente en sus milagros y en sus enseñanzas.

Hemos visto (93) que el kerygma apostólico escogía como primer capítulo del ministerio público de Jesús la proclamación del bautismo de penitencia por parte de Juan (94). Marcos, a su vez, comienza el Evangelio con este mismo capítulo: Juan Bautista proclamando (κηρύσσων), como precursor del más fuerte que él, el bautismo de penitencia para remisión de los pecados (Mc. 1, 4) (95).

Jesús sale a «proclamar» el «evangelio de Dios» por las sinagogas de Galilea (Mc. 1, 14. 38. 39); anuncia la plenitud del tiempo, la proximidad del Reino, exhorta a la penitencia y a la fe en el Evangelio (Mc. 1, 14-15) (96). En su actuación está la novedad del milagro, que es un indicio de la presencia del Reino, parte integrante de su propia misión. Por eso el milagro de las curaciones es «proclamado» (Mc. 1, 45;

---

(93) Cfr. supra pp. 20-22.

(94) Hech. 10,37: el bautismo que «proclamó» (ἐκήρυξεν) Juan; Hech. 13,24: «habiendo proclamado» (προκηρύξαντος) Juan el bautismo de penitencia.

(95) Esta misma frase de Mc. 1,4 βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν se mantiene en su paralelo Lc. 3,3b, con la misma fórmula que en el cristianismo primitivo describe el kerygma apostólico (Hech. 2,38, cfr. v. 31; 10,43; Ef. 1,7; Col. 1,14. Por otra parte Mc. 1,7 recoge la frase de Juan Bautista que hemos señalado anteriormente en el kerygma de S. Pablo en Antioquía (Hech. 13,25): «Viene detrás de mí el que es más fuerte que yo...»

(96) Sólo Marcos entre los paralelos sinópticos emplea en estos lugares (Mc. 1,14-15.38-39) el término «Evangelio».

5, 20; 7, 36) (κηρύσσειν) y la liberación de los endemoniados revela la identidad de Jesús (Mc. 1, 24; 3, 11; 5, 7) (κράζειν) «Esta inclusión de los milagros en su kerygma—dice Stanley—muestra la radical diferencia entre su mensaje y el del Bautista» (97).

También κηρύσσειν es el término que concreta la misión de los Doce durante el ministerio público del Señor (Mc. 3, 14; 6, 12), cuando exhortan a la penitencia, curan enfermedades y lanzan a los demonios; «proclamar el Evangelio» es la fórmula que sintetiza la futura misión universal de los Apóstoles, cuando llegue la hora de anunciarlo en todo el mundo, en todas partes, a todos los hombres, para que crean en El y se salven (Mc. 13, 10; 14, 9; 16, 15. 20). Es llamativa esta insistencia de Marcos en caracterizar así la futura misión de los Apóstoles.

«Evangelio» es el término predilecto de Marcos para designar el mensaje del Reino (98). Por eso, sin duda, para encabezar la obra que contenga el mensaje cristiano elige esta palabra «Evangelio», cuyo comienzo coincide con la salida de Juan Bautista para cumplir las palabras de Isaías y designar a Jesucristo Ungido del Espíritu en el Bautismo (Mc. 1, 1-13; Hech. 10, 38; Is. 40, 3; 61, 1).

b) *Estructura del Evangelio*

El Evangelio de Marcos coincide con el kerygma apostólico en trazar las mismas *líneas generales* del ministerio público, manteniendo un mismo esquematismo que se reviste de viva complejidad en el Evangelio de San Juan: Galilea y regiones limítrofes; luego, Judea y Jerusalén, donde se consuma la Pasión. La relación de esta última ocupa materialmente una quinta parte del Evangelio. El Evangelio, como el kerygma, concentra su interés en el misterio de la Cruz; más aún, el Evangelio, como dice Taylor (99), puede acertadamente definirse como una narración de la Pasión, precedida de su introducción: toda la segunda parte del Evangelio de Marcos, desde la confesión de Pedro en Cesarea, está totalmente orientada hacia la Pasión. Las predicciones de

---

(97) «This inclusion of Christ's miracles in His kerygma shows how radically different it is from that of the Baptist» D. M. Stanley, S. J., *Didache as a constituive element of the Gospel-form*, en «Catholic Biblical Quarterly» 17 (1955), página 339.

(98) «Kerygma santo e incorruptible» aparece sólo en el final breve de Marcos de algunos unciales (cfr. aparato crítico de Mc. 16,8 o bien 16,20).

(99) V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, Londres 1955, p. 145.

los sufrimientos del Hijo del Hombre (8, 31; 9, 31; 10, 33; 10, 38) que jalonan el viaje a Jerusalén, preparan las discusiones y la crisis final, que conduce a Jesús hasta la Cruz. Esta aparece aureolada desde las primeras predicciones con la gloria de la Resurrección (100).

En este cuadro general común con el kerygma apostólico, al que se añaden nuevos datos de topografía y cronología relativa, Marcos inserta con admirable fidelidad las narraciones de milagros, las controversias y enseñanzas del Señor, recogidas de la catequesis viva de Pedro o acuñadas ya en la tradición apostólica palestinense, previamente unidas a veces por afinidad temática, cronológica o geográfica (101). A esta materia variada, San Marcos imprime un ritmo, impone una orientación en su obra. Una idea, aunque ligera, de ello, nos dan los *sumarios e introducciones redaccionales* que describen la actividad de Jesús en un cierto período o nos presentan las narraciones. Veamos algunos datos.

Mc. 1, 14-15, por ejemplo, al iniciarse el ministerio de Jesús en Galilea, nos da la síntesis de su «proclamación» del Evangelio: «Se ha cumplido el tiempo y el Reino de Dios está próximo; arrepentíos y creed en el Evangelio.»

Mc. 3, 7-12, el sumario que precede a la solemne elección de los Doce y prepara las enseñanzas del Lago (4, 1 ss.) y la narración de milagros (4, 35-5, 43), resume las circunstancias exteriores del ministerio de Jesús (multitudes que acuden de todas partes, las numerosas curaciones de enfermos y endemoniados) y pone de relieve con esta ocasión dos ideas que Marcos desarrolla a lo largo de su Evangelio: Jesús, Hijo de Dios y Mesías que progresivamente se revela.

En las introducciones de Marcos que emplean el verbo διδασκειν, aparece cómo Jesús, que enseñaba desde el principio a la multitud (1, 45; 2, 2. 13; 4, 1; 7, 62; 8, 1; 10, 1. 46), dedica luego su preferente actividad a sus discípulos (4, 34; 6, 1. 7; 8, 27; 9, 2; 9, 31. 35; 11, 1. 11; 13, 1. 3; 14, 12. 32).

Varias veces Marcos recoge en sus sumarios la acción taumatúrgica de Jesús y de sus Apóstoles sobre los enfermos y los endemoniados

---

(100) También en la parte primera del Evangelio, las controversias reunidas en Mc. 2,1-3,6 terminan señalando la decisión tomada por fariseos y herodianos de matar a Jesús.

(101) Véase por ejemplo C. H. DODD, *New Testament Studies*, Manchester 1954, pp. 1-12; V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark*, Londres 1955, pp. 90-113.

(v. gr.: 3, 10-11; 6, 7. 56); y en algunas ocasiones la vincula a su actividad kerygmática:

1,39: «Y se fué a predicar en las sinagogas de toda Galilea y echaba a los demonios.»
6,12-13: «Predicaron que se arrepintiesen, y echaban muchos demonios, y ungiendo con óleo a muchos enfermos, los curaban.»
16,20: «Ellos se fueron, predicando por todas partes, cooperando con ellos el Señor y confirmando su palabra con las señales consiguientes.» »

Esta unión de las dos actividades kerigmática y taumatúrgica es repite en los Hechos de los Apóstoles (Hech. 4, 29-30; 14, 3). El milagro corrobora la predicación; está íntimamente vinculado a ella, es parte integrante de ella, pues proclama su misma verdad esencial: la presencia del Reino en la persona de Cristo. El kerygma apostólico tal como aparece en los Hechos de los Apóstoles, había expuesto más explícitamente los valores apologético y teológico del milagro: Jesús era «el varón acreditado por Dios» con milagros, prodigios y señales «que Dios hizo por medio de El» (Hech. 2, 22); que «pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos del diablo, porque Dios estaba con El» (Hech. 10, 38).

Vemos, según todo esto, que el Evangelio de Marcos, además de coincidir con el cuadro general y la proporcional importancia dedicada a la Pasión en el kerygma apostólico, se hace eco, desde su perspectiva histórica, mucho más movida, concreta y detallada, de sus temas dominantes (Jesús Mesías, Hijo de Dios, valor del milagro), que constituyen parte de las leyes armonizadoras del rico y variado material ofrecido por la tradición evangélica.

c) *Ideología*

Podemos comparar finalmente el Evangelio de Marcos con el conjunto de temas enunciados en el kerygma apostólico: el Reino de Dios — anunciado por los Profetas — proclamado por Jesús — Hijo de David — Crucificado — Resucitado y Exaltado — como Señor e Hijo de Dios — Juez venidero — que ofrece el perdón de los pecados — mediante la penitencia y la fe.

Todos los temas aparecen en el Evangelio de Marcos, aunque no en todos se insiste de la misma manera que en el kerygma apostólico:

así, por ejemplo, son más bien raros los casos en que se aplica a Jesús el título de «Señor» en toda la plenitud del sentido kerigmático; pero no falta esta apelación (Mc. 7, 28; 10, 51), ni la cita del Salmo 110, 1, propuesta enigmáticamente por el mismo Jesús y tan usada en la apologética primitiva con la alusión a su exaltación como Señor a la diestra de Dios.

Los otros Evangelios sinópticos dedicarán mayor atención a algunos de estos temas: así, por ejemplo, el Evangelio de San Mateo busca más deliberadamente la aplicación de la demostración profética al detalle de la vida de Jesús; en los Evangelios de la Infancia, de San Lucas y de San Mateo, se refiere con más precisión el origen davídico de Jesús, que en Marcos sólo aparece de modo indirecto (Mc. 10, 47 s.; 11, 10; 2, 35-37); se emplea con más profusión el título de Señor o se repite con más frecuencia el tema del Reino. Pero en su forma externa, con la Infancia de Jesús y las secciones más amplias dedicadas a recoger las enseñanzas del Señor, se alejan más del esquema biográfico contenido en el kerygma apostólico (102).

Observemos también las *diferencias*. El Evangelio de Marcos no es un kerygma. Nadie se imagina que el Evangelio entero o el relato de la Pasión puede ser el material para una predicación kerigmática. Muchas de las narraciones y sentencias, muchos detalles concretos, superan el interés primerizo del que escucha la Buena Nueva.

Una gran parte del material que en él se recoge, supone la fe, el interés por Cristo y sus enseñanzas morales, el deseo de saber su doctrina peculiar en cuanto se opone o perfecciona al judaísmo de su tiempo. La Catequesis que instruye y forma a los cristianos repitió estos recuerdos apostólicos y fijó en cierto modo la manera de expresarlos.

Si el Evangelio de Marcos corresponde al cuadro general del ministerio público de Jesús, esbozado en el kerygma apostólico, hay que tener además en cuenta que en este último los datos biográficos de Jesús no constituyen *todo* el kerygma; los hechos, el dato histórico, es el punto de partida de la intimación urgente a la fe y a la penitencia. La valoración teológica y su sentido salvador aparecen en el kerygma en primer plano. La luz del Antiguo Testamento marca la orientación saludable de la presencia histórica de Jesús Crucificado y Resucitado. En el Evangelio de Marcos no hay tanta densidad teológica, quizás porque hay menos densidad de argumentación escriturística. Las narraciones y

(102) C. H. DODD, *The apostolic Preaching and its developments*, Londres 1951, pp. 52-55.

sentencias que en él se contienen, mantienen su radical orientación soteriológica; pero no puede decirse que en ellas predomine la tensión que exige la fe primera del Cristo Salvador.

En resumen, diremos que el Evangelio de Marcos, sin poderse reducir a simple kerygma o material kerigmático, ofrece en su estructura, vocabulario, temas y orientación, interesantes puntos de contacto con el mismo. Es sin duda el Evangelio más próximo al kerygma (103), que por tanto puede también aportarnos luz para iluminar su peculiar género literario. Ambos coinciden en exponer la historia y su valoración teológica, aunque en diferente proporción; la orientación soteriológica es común a ambos. Podremos ver un influjo del kerygma apostólico sobre el Evangelio en orden a la elección y estructuración de la materia; pero las coincidencias fundamentales señaladas se deben a que los acontecimientos que en ambos se reflejan llevaban ya en sí mismos la misma tensión soteriológica.

2.° *Kerygma cristiano y «Formgeschichte»*

Junto a algunos aciertos verdaderos en el orden crítico-literario de los que se ha beneficiado la exégesis moderna, la «Formgeschichte» ha llegado a conclusiones demoledoras de los fundamentos históricos del cristianismo, que dependen más de sus postulados sociológicos y filosóficos que de la aplicación de los principios de una sana crítica.

No es hora de detenernos en analizar todas sus actitudes; los excelentes trabajos de Benoit, Braun, Schick, Wikenhauser, Fascher, Taylor (104) enseñan a discernir los fallos y aciertos del método. Sólo pretendemos aquí añadir unas reflexiones acerca de las posiciones tomadas por sus principales representantes frente a la predicación y el Evangelio.

---

(103) «L'écho le plus immédiat du «kérygme» primitif, tel que l'Église l'a proclamé dès ses origines», dice J. Huby, S. J., *L'Evagile selon Saint Marc*, Paris 1953, p. 19.

(104) P. Benoit, O. P., *Réflexions sur la «Formgeschichtliche Methode»*, en «Revue Biblique» 43 (1946), pp. 481-542; F. M. Braun, O. P., art. *Formgeschichte* (Ecole de la), en SDB., t. III, col. 312-317; E. Schick, *Formgeschichte und Synoptikeresxegese*, en «Neutestametl. Abhandl», XVIII, 2-3, Münster 1940; A. Wikenhauser, *Einleitung in das Neue Testament*, Friburgo 1956, pp. 182-199; E. Fascher, *Die Formgeschichtliche Methode*, Giessen 1924; V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition*, Londres 1953.

a) *Predicación y Evangelio*

Dibelius había generalizado demasiado prematuramente al asegurar que la predicación, vagamente determinada por él, era la *única* actividad de la Iglesia primitiva que podía explicar la formación literaria de la materia evangélica; más que una tesis sólidamente demostrada, es una hipótesis de trabajo sobre la que descansa el resto de su obra.

Bultmann huye de una excesiva generalización y critica algunas de las forzadas conclusiones de Dibelius, pero mantiene el influjo de la predicación, entendida en un sentido amplio, en la formación del Evangelio. Puntualiza la parte que el milagro tiene en el kerygma y rechaza la nueva función de «narradores» inventada por Dibelius.

Así como en el orden literario, la «Formgeschichte», al deshacer los Evangelios en pequeñas unidades literarias, ha exagerado, reduciendo la labor de cada evangelista a la de un simple redactor; de igual manera, al exaltar la función formadora de la predicación, ha anulado casi el sentido de la historia. Los estudios posteriores han reivindicado la personalidad de los evangelistas como verdaderos «autores», con su propia personalidad, y han apoyado la predicación en su verdadera base, la presencia histórica reciente de Jesús, que es el motivo formal que impulsa a exponer y a abrazar su doctrina, aunque la historia fría y neutral no sea el objeto formal de la predicación (105).

El poner de relieve el influjo de la predicación ha remozado el dato tradicional de ver en la Catequesis apostólica la fuente de donde mana la tradición evangélica, aunque la «Formgeschichte» ha preferido hablar de una actividad más anónima y nada jerárquica. La contribución francamente positiva ha estribado en hallar en los valores soteriológicos el centro de gravedad de nuestros Evangelios y dar con ello razón de la exposición incompleta, un tanto desatenta a la cronología y topografía de los episodios, de las lagunas inexplicables en una verdadera biografía de Jesús, y de la diferente adaptación a diversas circunstancias humanas de una misma enseñanza del Señor, propuesta por varios evan-

(105) Cfr. v. gr. G. D. KILPATRICK, *The Origin of the Gospel According to St. Mathew*, Oxford 1946; K. STENDAHL, *The School of St. Matthew*, Upsala 1954; H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, en «Beiträge zur historischen Theologie», Tubinga 1954; V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark*, Londres 1955.

gelistas. De esta concepción del Evangelio se han hecho eco numerosos trabajos recientes de exégetas católicos (106).

b) *Evangelio y kerygma*

Uno de los aciertos comunes de Dibelius y Bultmann ha sido el afirmar la presencia de todo el contenido cristológico y teológico del kerygma cristiano en todos los Evangelios, incluso en el de San Marcos. No eran, naturalmente, los primeros en descubrirlo entre los no católicos (107). Es una pena que no hayan acusado igualmente la realidad del testimonio y de los datos históricos como parte integrante del mismo kerygma, que se impone con evidencia a los ojos de quien reconoce la posibilidad de lo sobrenatural en la historia. Bultmann, especialmente, desvía su mirada de una posible objetividad y mantiene sólo el aspecto intimativo, subjetivo y actual del kerygma cristiano (108).

Señalan también las coincidencias en la disposición, elección y orientación de la materia. Creemos que hay que reconocer un influjo del kerygma, fijo en sus líneas esenciales, en la estructuración del Evangelio; pero no es la única forma de predicación que influye, ni sola la predicación la que influye. El mismo Bultmann veía además motivos apologéticos, disciplinares, polémicos y edificantes (109).

Lo que no tiene suficiente justificación crítica es la violenta separación entre formas literarias de rico contenido kerigmático (entiéndase «mítico») y formas literarias de auténtica tradición evangélica; las primeras darían el tono kerigmático al Evangelio (milagros, «Legende»); las segundas lo mantendrían ligado a la tierra (paradigmas, relato de la Pasión, sentencias del Señor). Es normal que estas últimas, que re-

(106) J. Huby, S. J., *op. cit.*, p. 12; D. M. Stanley, *S. J., Didache as a constitutive element of the Gospel-form*, «Cath. Bib. Quart.» 17 (1955), p. 340; S. Muñoz Iglesias, *Géneros literarios en los Evangelios*, «Estudios Bíblicos» 13 (1954), p. 291; J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, Ratisbona 1956, p. 9; N. Palmarini, *op. cit.*, p. 112; J. Cambier, op. cit., pp. 203-211, etc.

(107) W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Gotinga 1901, había señalado el rico contenido teológico del Evangelio de Marcos; pero era sólo la fe de la naciente Iglesia, sin valor histórico.

(108) H. Fries, *Bultmann-Barth und die katholische Theologie*, Stuttgart 1955, pp, 130-31 compara el kerygma bultmanniano y el de la Teología católica, diciendo del primero: «Das kerygma wird hier zu sehr vom Faktum isoliert, dessen Kerygma es ist und sein soll», p. 131.

(109) P. Bultmann, *Geschichte der Synopt.*, p. 64.

flejan el dolor, la doctrina moral y la sabiduría de Jesús, sean los testigos preferentes de su Humanidad; mientras el milagro, la Transfiguración y la Resurrección nos lleven al reconocimiento de su Divinidad. Pero no es posible separar, sin apriorismos, en cada forma literaria, los rasgos que delatan las dos Naturalezas de Cristo. El Evangelio nos las presenta con motivos complejos, sin las preocupaciones unilaterales de quien está sometido a la tiranía de unas formas, cuyo contenido teológico e histórico está previamente determinado.

c) *Lo histórico en el Evangelio*

Nunca insistiremos bastante en que el kerygma no es una tesis abstracta; parte de una geografía, de un nombre, de unos hechos y de un testimonio para deducir la lógica consecuencia del anuncio de la salvación que exige la ley. Es el proceso de la historia hasta la fe, no de la fe hacia la historia fingida.

El sano principio de la garantía de los testigos oculares que predican el Evangelio no es desconocido de nuestros autores; pero le conceden solamente importancia cuando se trata de asegurar la autenticidad de doctrinas relativamente secundarias, v. gr., las contenidas en los paradigmas o las controversias antijudías. No llegan a apreciar suficientemente el valor del testimonio *común* de apóstoles de la circuncisión y de la gentilidad que desempeñan ellos mismos las diferentes funciones rectoras y docentes en el kerygma y en la catequesis, deduciendo conclusiones apropiadas de unos mismos temas cristológicos e históricos.

Hay otros principios que se les imponen con mayor violencia:

a) el prejuicio contra todo lo sobrenatural que es herencia de toda una filosofía racionalista de los pasados siglos, patrimonio común de la exégesis de Wrede, Bousset, Wellhausen, que influyeron en los iniciadores del método de la «Formgeschichte». Ven como absurda la encarnación de lo sobrenatural en la historia, y este apriorismo influye inconscientemente muchas veces en las soluciones críticas que se adoptan (110).

b) el postulado sociológico de una Gemeinde fecundísima, que es un cómodo refugio para quien elude la individualización del genio crea-

(110) En concreto, este prejuicio se reviste en BULTMANN de conceptos hegelianos, como anteriormente en STRAUSS.

dor. La masa puede transmitir, ampliar, hacer eco; pero no puede atribuírsele la creación de lo mismo que se ha negado a los nombres propios de Juan, Pedro, Pablo, Jesús, cuyos nombres ha venerado la misma comunidad (111).

Es difícil que el pueblo haya multiplicado narraciones tan individualizadas y tan distintas por sus temas de las rabínicas, que al fin y al cabo veneran también nombres concretos; es difícil crear frases de una sabiduría superior y una moral que sobresale por la excelencia de sus motivos y la armonía de su síntesis.

Olvidan reconstruir esta comunidad estructurada en forma de Iglesia, dirigida por hombres que se consideran testigos y enviados de Dios, que hablan de unos hechos que no han podido perderse de la memoria de los hombres.

c) la radical separación entre el cristianismo palestino y el cristianismo helenista, cada cual con su propia perspectiva de una misma persona, el Jesús de Nazaret y el Cristo-Señor del culto. Una separación tan honda contradice a la vida de la Iglesia primera y al ejercicio de la actividad apostólica tal como aparece en los textos neotestamentarios. Más aún, las investigaciones acerca de la convivencia de judíos helenistas en Palestina, el fondo lingüístico arameo de los Evangelios y de los Hechos, y la afinidad con la vida religiosa palestina, mejor conocida con los descubrimientos de Qumrán, han enseñado a recuperar el verdadero «Sitz im Leben» del kerygma, arrinconando la forzada tesis de Bousset.

Este reconocimiento de la doble perspectiva de la persona de Jesús no puede separarse del momento de la Resurrección, que hizo penetrar a los Apóstoles en el misterio del Hijo del Hombre con quien habían convivido. Aparacerán diferentes terminologías, precisiones cristológicas y soteriológicas que han llegado a nosotros por las epístolas de San Pablo. Pero no son variaciones esenciales; prueba de ello es la conciencia de un kerygma común entre los Apóstoles y la aceptación con naturalidad de términos nuevos, más expresivos (112).

El método de la Historia de las Formas ha afinado en los exégetas el sentido de percepción de los distintos estratos de la tradición evangélica hasta su redacción definitiva en nuestros Evangelios canónicos. Este camino, pero con una confianza sólida en la Iglesia Apostólica, ha sido recorrido también por exégetas católicos y no católicos, que han

(111) Cfr. P. Benoit, O. P., *art. cit.*, p. 503.
(112) Cfr. autores citados en nota 34.

tratado de reconstruir la historia de algunos discursos o episodios importantes del Señor (113). Su esfuerzo no es estéril, porque enriquece nuestros conocimientos de la Iglesia primitiva y ahuyenta con argumentos eficaces cualquier tentación de escepticismo histórico.

Conclusión

La definición del kerygma apostólico y de su contenido quedaba, según creemos, claramente trazada en la primera parte. Así podíamos conocer sus temas constantes y predilectos, ligados a fórmulas tradicionales, y las variaciones en su terminología y en su presentación. Además, esta fijación preliminar tenía gran interés para una ulterior comparación con el kerygma definido por la «Formgeschichte», que, aun cuando acertaba en parte, había, sin embargo, desdibujado datos claros que estructuraban objetivamente el kerygma apostólico. Gran parte de los esforzados trabajos de la Historia de las Formas acerca de la prehistoria de los Evangelios quedaban sin el merecido resultado, por haber desconfiado del testimonio de una Iglesia jerárquica.

En la segunda parte creíamos obligada una distracción hacia el método de la «Formgeschichte», aunque esto hiciera quizás perder unidad y claridad al trabajo, que buscaba más bien un contacto directo con los textos del Evangelio.

El kerygma es un tipo de predicación de la Iglesia apostólica. Es sólo una parte de la predicación, y de él hemos encontrado un eco, un reflejo, en el Evangelio de San Marcos, que sin ser pura y simplemente un kerygma, se aproxima mucho a su género, por haber integrado en el cuadro biográfico del kerygma los múltiples elementos que la catequesis apostólica había aportado como material concreto y descriptivo.

El resultado de la segunda parte no ha podido ser una clara definición del género literario del Evangelio de San Marcos; sólo podíamos pretender una nueva aproximación. Sin embargo, de la comparación se deduce el fruto práctico de resaltar el mensaje religioso del mismo, que no es más que la razón de ser de Cristo en la tierra.

---

(113) V. gr. Cerfaux, Descamps, Dupont, Benoit, Schmitt, Schmid, Schnackenburg, Schelkle, etc.; los exégetas protestantes ingleses siguen en general por esta misma vía.

El kerygma apostólico recibe su complemento proporcionado del Evangelio de Marcos, que, según la tradición, vino a ser un sustitutivo de la predicación de San Pedro. Estas consideraciones nos enseñarán a mirar el Evangelio a la luz y al servicio de una predicación, que es sencillamente el autorizado e infalible magisterio apostólico.

José Angel Ubieta.

NOTAS

El problema literario del Padre Nuestro

El Padre Nuestro no aparece en el *2.°* ni en el *4.° Evangelio.* No aparece tampoco en los *Hechos de los Apóstoles,* ni en *Pablo,* ni en las *Epístolas Católicas,* ni en el *Apocalipsis,* ni en los *Padres Apostólicos,* ni en los *Apologistas* (1).

Sin embargo, quedan en algunos de estos escritos leves indicios. *Marcos* tiene la afirmación (11, 25): «Cuando os levantareis a orar, perdonad, si algo tenéis en contra de alguno, para que vuestro Padre que está en los cielos os perdone a vosotros vuestras faltas.» La frase es una variante de aquella regla que da *Mateo* en la conclusión del *Padre Nuestro* (6, 14-15).

En el *cuarto Evangelio,* a Jesús en oración siempre se le pone en los labios la invocación «Padre» (nunca «Padre nuestro en el cielo»). Se encuentra la primera petición, «Santifica tu nombre», en *Jn.* 12, 28, y la séptima en 17, 15, «que los libre del Malo».

Hay también posiblemente una alusión a la séptima petición en *2 Tes. 3, 3:* «Fiel es el Señor que os asegurará y os guardará del Malo» (2). De la *literatura cristiana más antigua,* aparte de la *Didajé,* sólo se encuentra una posible referencia al *Padre Nuestro* en la *Carta a los Filipenses* (VI, 2) de San Policarpo, obispo de Esmirna: «Si pedimos al Señor que nos perdone, debemos también nosotros perdonar.»

---

(1) Como *Bibliografía General* puede citarse, aparte de los Comentarios de Mateo y Lucas:

A. PLUMMER, *Lord's Prayer,* Dict. of Bibel ed. by J. Hastings V, III, 141-114; O. DIBELIUS, *Das Vater-Unser* (1903); CARD. J. VIVES, O. F. M., *Expositio in orationem dominicam iuxta traditionem patristicam et theologicam* (1903); E. LOHMEYER, *Das Vater-unser,* 3.ª ed., 1952; J. ALONSO, *Padre Nuestro.* Estudio exegético (1954); T. W. MANSON, *The Lord's Prayer,* «Bulletin of the J. Raylands Library» (1955), 99-113; 430-448; R. LEANCY, *The Lucan Text of the Lord's Prayer,* «Novum Testamentum» (1956) 103-111; H. SHÜRMANN, *Das Gebet des Hern.* Aus der Verkündigung Jesu erläutert (1958).

(2) Cf. B. RIGAUX, *Les Epîtres aux Thessal.* («Etudes Bibliques»), 1956, pág. 697.

I. Comparación de las formas de Mateo y Lucas y de la «Didajé»

El *Padre Nuestro*, o la oración enseñada por Jesucristo, nos ha sido transmitida por los Evangelios de *Mateo* y *Lucas* en forma sustancialmente idéntica, pero con algunas discrepancias dignas de consideración y que pueden resultar instructivas. El texto de *Mateo* lo tenemos también reproducido por la *Didajé* con alguna ligerísima variante, que consideraremos después.

1. Coincidencias entre Mateo y Lucas

Coinciden *Mateo* y *Lucas* en la invocación de Dios como *Padre*. Coinciden *totalmente* en la primera y segunda petición. Coinciden *en la sustancia* de la cuarta petición, o sea, del «pan», y también *en la sustancia* de la quinta, o sea, la *petición de perdón*. Coinciden, finalmente, *por completo* en la sexta petición.

2. Discrepancias

Las discrepancias, aunque pequeñas, son múltiples. Enumerémoslas, dejando la explicación para más adelante.

Lugar y tiempo.—Según Mateo, que lo encuadra en el Sermón del Monte, sería el lugar de la enseñanza del *Padre Nuestro* a la *orilla del lago*, y el tiempo, al principio de la vida pública.

Lucas no designa el lugar sino de una manera general: «Y sucedió que estando en cierto sitio orando...» Este *sitio* no nos dice cuál es, pero al colocar la enseñanza del *Padre Nuestro* a continuación de la escena en casa de Marta y María, nos hace pensar que el sitio no está lejos de Betania.

El tiempo es hacia el final de la vida pública.

Omisiones en Lucas.—Una notable discrepancia en las dos formas es que *Lucas* omite en la *invocación* el complemento de «Padre» que se encuentra en *Mateo*, a saber (Padre) «nuestro que estás en los cielos»; omite la tercera petición toda entera, y también la séptima.

Es verdad que en algunos códices no se dan tales omisiones; pero en tales códices esas cláusulas pueden considerarse con toda probabilidad como inserciones de un copista. Más fácilmente se explica la inserción en éstos que la omisión en los otros.

Diversa formulación de la cuarta y quinta petición.—*a*) Finalmente, mientras la cuarta petición es formulada por *Mateo* «el pan nuestro, «*epiousion*», dánosle (*aoristo*) hoy», *Lucas*, el «dánosle hoy» lo dice con el verbo en *presente*, y en vez de hoy (*séméron*) pone «cada día»: «el pan nuestro, «*epiousion*», dánosle cada día».

b) En la quinta petición, donde *Mateo* dice «deudas», *Lucas* dice «pecados», y donde *Mateo* dice «como nosotros hemos perdonado (*aoristo*) a nuestros deudores», *Lucas* dice: «pues también cada uno de nosotros perdonamos (*presente*) a todo el que nos debe».

Otras diferencias en Mateo y Lucas según algunos códices.—En algunos códices de *Mateo* y *Lucas* se encuentran algunas cláusulas adicionales:

a) Sigue en *Mateo* a la séptima petición una doxología: «Pues tuyo es el Reino y el Poder y la Gloria por los siglos. Amén.»

b) Igualmente encontramos en algunos códices de *Lucas* y en algunas citas de autores eclesiásticos una petición en vez de la del Reino, que dice así en su texto más amplio: «Venga tu Espíritu Santo sobre nosotros y que nos purifique.»

3. Discrepancias de Mateo y la «Didajé»

La forma que se encuentra en la *Didajé* (8, 2) sigue muy de cerca el texto mateano y se aparta solamente en dos cosas mínimas.

a) *La invocación* no dice: «Padre Nuestro en los cielos», sino: «Padre nuestro en el cielo».

b) *La quinta petición* no habla de nuestras *faltas*, sino de nuestra *falta*, y pone el presente en vez del aoristo («*afiemen*» en vez de «*afékamen*») (3).

II. Explicación de los hechos

1. Explicación de las coincidencias

Para explicar las coincidencias se ofrecen estas dos hipótesis: o la dependencia entre sí de *Mateo* y *Lucas*, o la dependencia de ambos de una fuente común. La primera hipótesis de la dependencia mutua entre

(3) Sobre la *Didajé* véase el estudio reciente de J. P. Audet en «Etudes Bibliques»: *La Didaché*. Instructions des apôtres (1958).

Mateo y *Lucas* es descartada por los críticos en general. El hecho de que *Mateo* omita cosas importantes peculiares de *Lucas,* y *Lucas* omita cosas importantes peculiares de *Mateo,* parece suponer que se desconocieron ambos evangelistas. Queda la hipótesis, en lo referente al *Padre Nuestro,* de la dependencia de una forma común anterior a ellos. Pero aquí hay que preguntar de nuevo: esta forma común, de donde dependen, ¿era tradición oral o era tradición escrita?, y si tradición escrita, ¿estaba escrita en arameo o en griego? O, mejor dicho, dado el caso particular de tratarse de una oración litúrgica, repetida idénticamente, es innecesaria la distinción entre tradición oral y tradición escrita, pues, en lo tocante a firmeza del texto, son equivalentes.

Aquí la respuesta parece debe ser que la tradición de donde dependen era una tradición fijada ya, oralmente o por escrito, no en arameo, sino en griego. La razón es *la gran coincidencia verbal.* Si la fuente estaba en arameo, es poco explicable que traduciendo ambos independientemente al griego tuvieran tantas coincidencias en las palabras griegas elegidas y en el mismo tiempo de los verbos.

Este argumento en favor de la dependencia de una fuente traducida ya al griego, se fortifica en el caso de la palabra *epiousion* de la cuarta petición, que ha traducido la Vulgata en *Lucas* por «*quotidianum*». Esta palabra es *única* en todo el griego bíblico de los LXX y del NT., y *rarísima* en la lengua griega extrabíblica (4). Por otra parte, no se sabe a punto fijo cuál pudo ser la palabra o frase correspondiente en arameo. Esto supuesto, ¿es creíble que dos traductores, traduciendo independientemente del arameo una palabra o un giro, coincidiesen en escoger la misma palabra griega tan peregrina?

Es, pues, muy probable, que *Mateo* y *Lucas* dependían de una fuente

---

(4) La traducción latina del texto de Mateo, si se exceptúan unos pocos códices que traducen «cotidianum», es una transferencia puramente verbal de la palabra griega «epiousion», suponiéndole compuesta de la preposición «epi» (super) y de un adjetivo derivado de «ousía» (essentia, substantia). La traducción de toda la petición es: «Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie». En cambio, el texto latino de San Lucas esa misma palabra la traduce por «*quotidianum*». «Panem nostrum *quotidianum* da nobis hodie». El significado real de la palabra griega parece ser el de «el pan del día de mañana, o venidero». Así lo han entendido algunos Santos Padres, y así parece constar de una *inscripción griega* recientemente publicada, en la que la palabra ep-iousios (dicha de un sacerdote) aparece como derivada de la preposión *epi* y del participio del verbo *iemi* (ir) *(epiousa),* y significa *venidero* o *inmediatamente siguiente* (Cf. «Bíblica» (1954), págs 136-137; véase también B. M. METZGER, *How many times does «epiousios» occur outside the Lord's Prayer,* «Exp. Tim.» (1957), 52, ss.).

común escrita o repetida en griego, que explica las coincidencias entre ambos. Es la fuente que los críticos han designado con la sigla Q, y que puede ser el *Mateo arameo* de que habla la tradición, al que se recurre para explicar las coincidencias en general entre *Mateo* y *Lucas,* que no se explican por la dependencia de ambos respecto de *Marcos.*

2. Explicación de las discrepancias

Varias hipótesis se pueden presentar: había dos tradiciones de las que dependen independientemente *Lucas* y *Mateo,* cada uno por su parte, y eso porque Jesucristo pronunció dos veces y un poco distinto el *Padre Nuestro. Mateo,* según esta interpretación, reproduciría el *Padre Nuestro* pronunciado en una ocasión, *Lucas* el pronunciado en otra.

Otra hipótesis es que, siendo única la vez y la forma en que Jesucristo pronunció el *Padre Nuestro,* o ésta está reproducida exactamente por *Lucas* y *Mateo,* o su comunidad introdujo modificaciones, o está reproducida fielmente por *Mateo* y fué *Lucas* quien las introdujo, o ambos introdujeron en la forma primitiva sus modificaciones bajo el influjo de alguna idea que presidía su redacción.

Examinemos las dos hipótesis con la posibilidad de casos que se pueden presentar.

1.° *¿Pronunció Jesucristo dos veces el Padre Nuestro?*

a) Una simple lectura de los dos Evangelios podía inclinar a admitirlo. Son distintas las circunstancias de lugar y tiempo en que nos presentan los dos evangelistas el *Padre Nuestro.*

Según *Mateo,* fue pronunciado al principio de la vida pública, encuadrado en el Sermón del Monte, por lo tanto en Galilea, y dirigido como enseñanza a una multitud de oyentes.

Según *Lucas,* fué pronunciado al fin de la vida pública y en Judea, y solamente para el grupo de los discípulos.

Se puede añadir como argumento en favor de esta doble enseñanza del *Padre Nuestro* la inexplicabilidad, según algunos, de la diversidad de las dos fórmulas, si realmente procedían de una fórmula única común.

b) Ambos argumentos parece que admiten respuesta satisfactoria.

Las diversas circunstancias de *Mateo* prueban poco a favor de un *Padre Nuestro* pronunciado precisamente en ese cuadro en el que le enmarca. Bien sabido es lo artificial muchas veces del marco temporal o espacial en *Mateo,* que suele ordenar su materia conforme a otras preocupaciones lógicas. En este caso, dedicando *Mateo* una sección del

Sermón del Monte a la oración, encuadró en esa misma sección el *Padre Nuestro.*

El no ajuste total es un índice de lo artificial de la colocación. Viene diciendo Jesucristo, según *Mateo,* que no hay que practicar las buenas obras, de la limosna, la oración y el ayuno, con ostentación, como hacen los hipócritas. Recomienda después pocas palabras en la oración, y a continuación viene el *Padre Nuestro.* Se trata, es verdad, del mismo tema, de la oración. Pero todo el contexto es oponer la conducta de los discípulos a los fariseos, y en esta sección deja a los fariseos y habla de los gentiles (vv. 7-8).

El encuadramiento de *Mateo* no obliga por lo tanto a admitir una real enseñanza del *Padre Nuestro* en aquella precisa ocasión.

Si hubiera que decidirse a favor de las circunstancias referidas por *Mateo,* o de las referidas por *Lucas,* conocidos los procedimientos de *Mateo,* nos inclinaríamos sin más a *Lucas. Lucas,* en efecto, en este punto del encuadramiento cuenta con más garantías de dejar menos alterada la fuente (5). Además, en contra del encuadramiento de *Mateo* está que, si los discípulos hubieran ya oído a Jesucristo pronunciar esta oración, no se hace verosímil que después, más adelante, le rueguen que les enseñe a orar.

2.° *La hipótesis de una forma primitiva única del Padre Nuestro*

Otra explicación de las discrepancias entre las formas de *Mateo* y *Lucas* se hace a base de partir de una forma única del *Padre Nuestro,* que es adaptada diversamente por los evangelistas o sus comunidades. Consideraremos una por una las discrepancias con la explicación posible dentro de esta hipótesis.

A) *Explicación de la diferencia en la invocación.*

a) Se pregunta: ¿quién es primitivo, *Mateo* en su invocación larga, «Padre Nuestro en los cielos», o *Lucas* en su invocación corta, «Padre»? Aquí las probabilidades están a favor de *Mateo.* Aunque Kilpatrick (6) afirme que «Padre celeste» sea estilo propio de *Mateo,* en quien se encuentra veinte veces por una en *Marcos* (11, 25), y ninguna en *Lucas,* y

(5) Puede verse una breve discusión de este punto en J. DUPONT, *Les Beatitudes,* 1.ª ed. (1954), p. 47 y ss.; 2.ª ed. (1958), p. 63 y ss.

(6) G. D. KILPATRICK, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew* (1946), págs. 21 y 25.

se atribuya por lo tanto a la actividad redaccional de *Mateo,* ya el hecho de encontrarse la fórmula en *Marcos* dice mucho en favor de su carácter primitivo. Pero es que además se encuentran también prácticamente en *Lucas* (11, 13). «Nuestro Padre del cielo», al final de la sección del *Padre Nuestro,* tiene muchas probabilidades de ser el término final de una *inclusión.* Correspondería, pues, al comienzo, que sería «Padre de los cielos». Estaría así toda la perícopa *Lc.* 11, 1-13 estructurada en una «inclusión». Empezaría: «Padre nuestro que estás en los cielos», pidiendo, para terminar: «el Padre del cielo».» El que *Lucas* no lo tenga al principio, se explica bien atribuyéndole la supresión a él. *Lucas* tiende a evitar la expresión «que estás en los cielos», expresión ciertamente judía (7), porque no es de su gusto. Sucede aquí lo que sucede con la expresión «reino de los cielos», frecuentísima en *Mateo* y sustituída en *Lucas* por «reino de Dios». Esta tendencia de *Lucas* a evitar «en los cielos», se manifiesta muy clara en el texto en que, según *Mateo* (5, 45), Jesús invita a sus discípulos a mostrarse «hijos de su Padre que está en los cielos»». *Lucas* sustituye esta expresión por «hijos del Altísimo» (6, 35). Igualmente, en vez de «vuestro Padre celeste» de *Mt.* 5, 48, dice *Lucas* (6, 36) «vuestro Padre» simplemente, y en otra ocasión lo sustituye por «Dios» (*Lc.* 12, 24; *Mt.* 6, 26). Parece, pues, claro que *Lucas* no gusta de la expresión «en los cielos» o «celeste», y que estaba inclinado a suprimirla (o sustituirla). Todo esto autoriza a mirar la fórmula larga de *Mateo* como más fiel que la expresión breve de Lucas (8).

b) *Omisión en Lucas del adjetivo «nuestro».*—«Nuestro», referido a Padre (o «mío», «vuestro» o «tuyo»), es característico del estilo de *Mateo.* Se encuentra en él veinte veces. En *Marcos,* una vez (11, 25); en *Lucas* (en sus secciones peculiares), nunca (*Mt.* 5, 48; *Lc.* 6, 36; *Mt.* 6, 26. 32; *Lc.* 12, 24. 30; *Mt.* 10, 32 ss.; *Lc.* 12, 8 ss.; *Mt.* 12, 50; *Mc.* 3, 35).

Aquí se plantea otra vez la cuestión de si añade *Mateo* o suprime *Lucas.* Y parece que debemos inclinarnos, supuesto que *Marcos* refiere una vez el adjetivo «vuestro», a que es primitivo. *Lucas* lo omite, porque sin duda tiene preferencias por una oración, también primitiva, que se encabezaba con sólo «Padre» (cfr. *Gál.* 4, 6; *Rom.* 8, 15; *Ef.* 3, 14, etcétera).

---

(7) Cf. G. Schrenk, en «Theol. Wört. Zum NT.» (art. πάτηρ), pág. 979.

(8) Cf. J. Dupont, *Les Beatitudes* (2.ª ed.), págs. 65-66; G. Schrenk, *art. cit.,* páginas 985-986.

La expresión de *Mc.* 11, 25: «Cuando os ponéis de pie para orar, perdonad, si tenéis algo contra alguno, a fin de que «vuestro Padre que está en los cielos» os perdone también vuestras ofensas», deriva sin duda del *Padre Nuestro* y testimonia en favor del texto de *Mateo.*

B) *Omisión en Lucas de la tercera petición.*

Si estaba en la fuente, aquí no se ve razón para que *Lucas* la omitiera. Todo hace creer que no estaba en la fuente primitiva. ¿Entonces es *Mateo* el que añadió por su cuenta?

Así lo creen algunos (9), diciendo que la frase «hágase tu voluntad» la tomó *Mateo* de la oración de Getsemaní (*Mt.* 26, 42) y que la antítesis *cielo-tierra* («así en la tierra como en el cielo») es favorita de este evangelista, donde aparece trece veces. Aparece en Q (*Mt.* 5, 18, paralelo a *Lc.* 16, 17; *Mt.* 11, 25, paralelo a *Lc.* 10, 21) y en *Mt.* 5, 34 ss.; 6, 19 ss.; 16,19 (2); 18, 18 (2); 18, 19; 23, 9; 24, 35; 28, 18, y en este pasaje del *Padre Nuestro.*

Si *Mateo* la añadió aquí, fué porque la petición en la sustancia coincidía con los dos precedentes (10), y va precedida de «Padre» también en Getsemaní. Con esta adición y la séptima, como veremos allí, podía alcanzarse el número de siete, y con la adición a «Hágase tu voluntad» de la cláusula «Así en la tierra como en el cielo», la oración podía resultar más estructurada para el uso litúrgico y para la recitación de memoria.

Se presenta aquí una dificultad contra esta explicación (11). Una fórmula tan venerable difícilmente hubiera sido alterada por el evangelista por su propia autoridad. El cambio probablemente representa la fórmula que usaba la Iglesia o comunidad para la que escribe *Mateo.*

Así pueden transferirse a la comunidad, como tal, las razones que se suponen movieron a *Mateo* a introducir la tercera petición.

C) *Diferencia de la cuarta petición.*

Viendo que «τὸ/καθ' ἡμέραν» ocurre en el NT. sólo en *Lucas* (19, 47; *Act.* 17, 11), podemos creer que es él quien cambia «*sémeron*» en «καθ' ἡμέραν» más bien que *Mt.* haya hecho lo contrario.

---

(9) Cf. G. D. KILPATRICK, *o. c.*, pág. 21.

(10) Cf. J. ALONSO, *Padre Nuestro* (1954).

(11) Cf. W. L. KNOX, *The Sources of the Synoptic Gospels.* Volume two. *St. Luke and St. Matthew*, pág. 27, nota 2. En el fondo Kilpatrick opina lo mismo, ya que, según su teoría, el Mateo griego fué escrito en nombre de la Comunidad

Este cambio de «*sémeron*» en «*to kazeméran*» implicaba el cambio del aoristo en el presente, y así el «dánosle hoy» vino a ser: «Continuamente dánosle día a día» (12).

En *Lucas* la petición se ha hecho más comprensiva. Que el aoristo, más bien que el presente, era la forma original, parece constar por el hecho de que en todas las otras peticiones se usa el aoristo.

Pero ¿por qué *Lucas* le da esa forma precisa a la cuarta petición? Se suele atribuir a cierta preocupación de *Lucas,* más observable en él que en los otros dos *sinópticos,* por «descatologizar» los esquemas en que frecuentemente viene dado el mensaje cristiano (13).

Ya en *Mateo* la súplica del pan para hoy está algo distante de la tensión primitiva con que se espera el acontecimiento final de la segunda venida. Pero todavía se presta para entender el «pan *epiousion*» en un sentido metafórico, y entonces sería equivalente de las peticiones anteriores, en concreto de la petición de la venida del Reino y de la petición primitiva («*Maranata*»: «Ven, Señor»). O, si no se entiende metafóricamente el *pan epiousion,* sino realmente el pan material, se presta la petición, que lo pide para hoy, a ser tomada como petición de «interim» para un tiempo muy breve de espera.

En cambio, la forma que la petición tiene en *Lucas* manifiesta más la situación de la comunidad, de la que *Lucas* es representante, que de una tensa espera ha pasado a contar con la dilación indefinida y con las necesidades materiales consiguientes, y así pide el pan necesario para cada día (14).

D) *Diferencias de la quinta petición.*

a) El cambio de *deudas* por *pecados* se conjetura con todo fundamento que se debe a *Lucas,* o a su comunidad, en orden a hacer la expresión más inteligible a los lectores gentiles.

---

(12) Llama la atención el texto de Lc. 9,23: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz (*aoristo:* una vez para siempre) y sígame (*presente:* acción continuada). Lo extraño es que Lucas (sólo él) añade, después del aoristo «tome su cruz», «καθ' ἡμέραν», lo que indicaría acción continuada en oposición a la instantaneidad del aoristo. Pero ese «*quotidie*» probablemente no es *original.* Falta en muchos manuscritos, y además Lucas, siempre que usa «καθ' ἡμέραν» lo usa con presente.

(13) Cf. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit.* Studien zur Theologie des Lukas (1954), E. Grässer, *Das Problema der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (1957). Puede verse también: E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (1956), págs. 87 ss.

(14) Cf. E. Grässer, *o. c.,* pág. 108.

En el griego clásico «ὀφειλήματα» (deudas) era usado generalmente para designar deudas en sentido propio. Con el cambio introducido en la fórmula de Lucas queda eliminada la ambigüedad.

Un indicio de que en la forma original debió ser «deudas», está en lo frecuente que es en la literatura judía extrabíblica calificar a los pecados como deudas (15), y en el hecho de que el mismo *Lucas* conserva en la frase el verbo *deber* («a todo el que nos debe»: ὀφείλοντι).

b) *Mateo* dice simplemente «a nuestros deudores». *Lucas* dice con cierto énfasis: «a *todo* el que nos debe».

Este «todo», sin duda, pertenece a *Lucas,* que gusta de insistir en el aspecto de totalidad. Para no citar más que tres ejemplos, mientras que, según *Marcos* y *Mateo,* Jesús dice al que le interroga sobre la vida eterna: «Vende cuanto tienes», o «vende tus bienes» (*Mc.* 10, 21; *Mt.* 19, 21), *Lucas* dice: «Vende *todo* cuanto tienes» (18, 22). Mientras *Mateo* (5, 42) dice: «Da al que te pide», *Lucas* (6, 30) dice: «Da a *todo* el que te pide.» Los Apóstoles, según *Mateo* (4, 22), llamados por Jesús, dejan su padre y su barca. Según *Lucas* (5, 11. 28), lo abandonan todo.

c) En Mateo el «ὡς καὶ» «como nosotros perdonamos», no se entiende que pedimos a Dios que nos perdone *en la medida* en que nosotros perdonamos a nuestros ofensores. Las palabras tienen ese sentido a veces. Cuando en la parábola de los contratados para la viña, el dueño, al final, dice a uno: «quiero dar a este último *como* a ti» (ὡς καὶ) el sentido es manifiestamente de igualdad, o en la misma medida. Lo mismo sucede en *Ap.* 18, 6. Pero también puede tener un sentido en que la comparación esté sólo en el hecho, no en la medida. Tal sucede en *Mt.* 18, 33, donde las partículas ὡς καὶ yuxtaponen dos hechos de condonación de deudas, pero en las que la medida o cantidad de una desborda inmensamente a la otra. En el caso del perdón de las ofensas en la quinta petición, es evidente que, si hay perdón por parte de Dios para con el hombre, y por parte del hombre para con otro hombre, su ofensor, por lo que respecta a la medida, el perdón otorgado por Dios desborda inmensamente el perdón otorgado por el hombre. Pero no cabe duda que la frase gramatical da pie para la ambigüedad, como se ha visto por los ejemplos citados. En cambio, en la redacción de *Lucas,* desaparece esta ambigüedad, y se puede creer que el suprimir la ambigüedad fué lo que motivó el cambio. «Perdónanos nuestros pecados, *pues también* nosotros perdonamos a todo el que nos debe.»

---

(15) Cf. «Theol. Wört. zum NT» (ὀφείλω) pág. 561.

d) El cambio de «ἀφήκαμεν» (hemos perdonado) por el presente «ἀφίομεν» (perdónanos una y otra vez), hay que interpretarlo de manera análoga al cambio de tiempos de la cuarta petición. En el cambio de *Lucas* influye probablemente la persuasión, no de la inminencia de la *Parusía*, sino de una larga espera. El aoristo de *Mateo* puede muy bien significar la seriedad del perdón por el hecho realizado; pero se presta también para indicar el sentido de una última posibilidad de perdón antes de que venga el fin, pudiendo evocar así un clima de inminencia, por la que estaría motivada la exigencia del perdón.

En cambio, el presente de *Lucas* indica claramente que tenemos que perdonar una y otra vez, en este tiempo que se prolonga, a todo el que nos ha ofendido.

E) *La séptima petición omitida por Lucas.*

La cuestión aquí, como en la tercera petición, es si omite *Lucas* o añade *Mateo*. Pudo haberla omitido *Lucas* de la fórmula original, porque ya estaba contenida en la anterior petición. Pero pudo también haberla añadido *Mateo*, o la comunidad para la que escribe o representa, para llevar las peticiones al número sagrado de siete y darle a toda la oración un aire litúrgico con las frases más redondeadas (16).

F) *La fórmula de Mateo y la de la «Didajé».*

¿Cómo explicar aquí la casi identidad y las pequeñas diferencias? Se ha interpretado generalmente por una dependencia de parte de la *Didajé* respecto de *Mateo*. Parecería una prueba la misma referencia al *Evangelio*. «No oréis como los hipócritas, sino como ordenó el Señor en su *Evangelio*, así oraréis: Padre Nuestro, etc.» (*Didajé* 8, 2). Otra prueba sería la misma coincidencia casi absoluta de la fórmula.

Pero la dificultad contra la dependencia procede de las variantes, para las que no se ve explicación en el caso de que el autor de la *Didajé* tomase la fórmula de *Mateo*. Son tan menudas y de pura forma, que no están justificadas, y menos en un texto litúrgico.

---

(16) E. P. Benoit, en la Biblia de Jerusalén, en un sólo volumen, pone esta nota a la fórmula mateana del *Padre Nuestro:* «En la redacción de *Mateo* el *Pater* contiene *siete* peticiones. *Mateo* tiene predilección por este número: dos veces siete generaciones en la Genealogía (1,17); siete bienaventuranzas (5,3); siete parábolas (13,3); perdonar no siete veces, sino setenta veces siete (18,22); siete maldiciones contra los fariseos (23,13); siete partes del Evangelio.»

Por otra parte, la fórmula de la referencia al *Evangelio* ha de interpretarse, como lo ha mostrado Audet, del Evangelio predicado. En otras citas de otros sectores de la *Didajé* es verdad que se refiere al *Evangelio escrito,* pero en esta cita, como en otras, que pertenecen a un estrato más primitivo de la *Didajé,* se refiere al *Evangelio oral* (17).

La explicación, por lo tanto, de coincidencias y discrepancias habrá que buscarla en el hecho de que ambos, *Mateo* y la *Didajé,* dependen de la misma fórmula litúrgica, recitada con pequeñas variantes en comunidades distintas. *Mateo* dependería de la fórmula recitada en una comunidad; la *Didajé,* de la recitada en otra.

G) *Cláusulas adicionales en algunos manuscritos de Mateo y Lucas.*

a) *La doxología después de la séptima petición en Mateo.*—Se encuentra por primera vez en la *Didajé* (8, 2-3), con la añadidura: «Así rezaréis tres veces al día.»

Se tiene esta doxología como una interpolación en el texto de *Mateo* debida al uso litúrgico. Este uso litúrgico de añadir la doxología a la fórmula mateana del *Padre Nuestro,* debió estar circunscrito a alguna localidad solamente, y por eso no se impuso.

Es de notar la ausencia del aspecto escatológico y la intemporalidad de las fórmulas. No se pide la venida de un «reino en poder o en gloria», sino que se afirma ya la realidad de que Dios es «el Reino, el Poder y la Gloria».

b) *La lección en el Evangelio de Lucas* referente a la segunda petición, en que «el Reino» está sustituído por «el Espíritu», está testimoniada por *San Gregorio de Nisa* (*De Orat. Dom.,* PG. 44, 1157) y *San Máximo Confesor* (PG. 90, 884), y también por *Marción,* como consta en el texto de *Tertuliano* (*Adv. Mar.* IV, 26; CSEL 47, III, 509).

No todos ven claro que la variante, aunque poco apoyada, no sea la original (18). Se invocan varias razones. La prueba de que el contenido de la oración del *Padre Nuestro* era el don del Espíritu, está en que *Lucas,* al final de esta perícopa de la oración comenzada con el *Padre Nuestro* (*Lc.* 11, 13), cambia el «agazá» (cosas buenas) de *Mateo* (7, 11) en «pnéuma agíon». «¿Cuánto más vuestro Padre del cielo dará el Espíritu Santo a los que se lo piden?» Otra razón se toma de *Act.* 1, 6-8, en que la pregunta de los discípulos por lo escatológico, o sea

(17) *La Didaché* (1958), págs. 105, 173, 176.
(18) Cf. E. GRÄSSER, *o. c.,* págs. 109 y ss.

por la venida del Reino, es rechazada con la referencia al recibimiento del Espíritu Santo: «No os toca a vosotros conocer los tiempos y los momentos que el Padre reservó en su poder, pero recibiréis la virtud del Espíritu Santo que vendrá sobre vosotros.»

Se delataría aquí, se afirma, la concepción «deescatologizadora» de *Lucas,* que ve el Reino en la realidad actuante del Espíritu.

Estas razones no son suficientes para abandonar la lección en la petición del Reino coincidente con la de Mateo y perfectamente atestiguada en el Evangelio de *Lucas,* pero sí sirven para explicar la mentalidad de los ambientes donde surgió la variante.

III. Conclusiones

1. De lo discutido precedentemente parece que por parte del texto de *Mateo* está la adición de peticiones, especialmente por razones estructurales.

El *Padre Nuestro* en *Mateo* parece haber sido estructurado y redondeado por la recitación litúrgica.

De hecho, la forma mateana del *Padre Nuestro* es la forma que se ha establecido en el uso litúrgico de la Iglesia.

2. A la vista de estas diferencias en los evangelistas a partir de un texto único primitivo, se deduce que no fué la mente de Jesucristo dictar precisamente una fórmula inmutable de oración, sino ofrecer una oración modelo por el espíritu de las peticiones que en ella van incluídas. Si la mente de Jesucristo hubiera sido dar una oración plenamente determinada en las palabras, la fórmula se hubiera transmitido invariable, y el cristianismo primitivo no hubiera introducido la más mínima modificación.

Pero la intención de Jesucristo era decirnos cuál debe ser el espíritu con que debemos hacer nuestras peticiones: espíritu filial que busca ante todo la gloria del Padre.

J. Alonso Díaz, S. J.

Crónica arqueológica de Palestina

I. Excavaciones

Jericó (Campaña de 1957).

Con la puntualidad que la caracteriza, Miss K. M. Kenyon da cuenta de su trabajo sobre Tell es-Sultan en su última campaña (1), muy breve y por tanto muy reducida en las áreas excavadas: profundizó en las dos adyacentes al norte y sur de la torre neolítica, abrió una nueva a su este para intentar localizar la puerta de acceso a la misma, y continuó el trabajo en el área E, conocida como *trinchera estratigráfica de Garstang*.

El trabajo se concentró en los estratos del período *neolítico precerámico*. En el aspecto arquitectónico se estudió con detalle la conexión de la torre con el muro más antiguo, contemporáneo del núcleo primitivo de la misma, y las distintas modificaciones aportadas posteriormente con la anexión de los dos revestimientos. Al norte de la torre se encontraron unas piezas de extraña contextura, ya que no tienen puertas de acceso y que parecen ser almacenes. Posteriormente fueron rellenados de grava y sirvieron así como cimientos para los revestimientos de la torre. Las viviendas descubiertas coinciden con los tipos ya conocidos en las campañas anteriores y atribuídas a esta cultura de los *hog backed bricks*. Tan sólo en el área E. se encontraron algunas variaciones: casas que no son monopiezas, aunque siempre la pieza central tiene las características del tipo [es circular u ovalada] y las otras piezas le son adyacentes. En alguna ocasión los muros curvos forman ángulos muy definidos.

---

(1) K. M. Kenyon, *Excavations at Jericho 1957*: P. E. Q. 89 (1957), 101-107.

Se halló en los alrededores de la torre cantidad de materia orgánica suficiente para someterla al análisis del carbono 14. Tratada por dos métodos distintos dió las fechas 6770 y 6850 a. de Jesucristo, con el margen de error posible de ∓ 210 años. Esta datación corresponde con la de 5850 obtenida para la cultura mas reciente de la *plastered floor phase*. La Dra. Kenyon piensa que la situación de esta cultura en el 7.° milenio no es inverosímil.

Tel el Far'ah (Sexta campaña).

El P. De Vaux volvió a excavar en el verano de 1955 tan interesante lugar. En «Revue Biblique» (2) publica los resultados de sus excavaciones.

En la búsqueda de la necrópolis de la Edad del Hierro en las vertientes del Tell se hallaron dos cuevas que habían sido habitadas. El trabajo de los excavadores se concentró, sin embargo, en el mismo tell, en el que se amplió el área excavada en la campaña de 1954 y se profundizó en las zonas ya excavadas anteriormente.

Calcolítico.—Una de las dos cavernas descubiertas en las vertientes del tell fué utilizada en la época calcolítica. Los hallazgos excluyen la hipótesis de que se trate de una tumba, aunque en su pavimentato se hallaron restos humanos. Presenta dos períodos de ocupación claramente separados por desprendimientos del techo en el tiempo en que no fué utilizada. Es de forma ovalada y en su fondo tenía una banqueta de la misma roca de las paredes.

El utillaje de sílex y hueso es muy pobre, pero abunda la cerámica en las dos capas, con diferencias notables tanto en formas como en decoración: los *holemouths* solamente aparecen en la capa superior, en la que la decoración es de relieve; mientras en la capa inferior predomina la pintura.

La comparación de estas formas cerámicas con las formas ya conocidas del calcolítico da el siguiente resultado: en lugar de coincidir con la cultura calcolítica descubierta precedentemente en Tell el Far'ah, la cerámica de esta cueva coincide con la hallada en los alrededores de Beerseba. Habrá que pensar que en la Palestina de en-

(2) R. de Vaux, *Les fouilles de Tell el Far'ah près de Naplouse, 6ème campagne:* R. B. 64 (1957) 552-580.

tonces, carente de régimen político, los distintos clanes se desplazaban libremente, ya que la población era bastante escasa.

Bronce Antiguo.—Fué descubierto en una pequeña superficie cortada por la cámara subterránea del B. M. y carecía de utillaje. Hay que notar desde el punto de vista estratigráfico que, aunque no se halle en este lugar la capa estéril que separa en otros puntos del tell el B. A. II del B. M. II, es cierto el abandono del mismo tell durante el B. A. III y período intermedio B. A.-B. M.

Bronce Medio.—Al remover un lecho de escombros que contenía cerámica del B. M. y B. R. se descubrió una pieza rectangular de 4 por 5 m. Sus sólidos muros, de 1,20 m. de espesor, solamente habían sido aderezados en sus caras internas. En el suelo se halló una losa y fragmentos de otras que habían constituído la techumbre. Una banqueta corre a lo largo del muro occidental. En el ángulo SE. se encontró una pequeña obra de fábrica en cuarto de circunferencia que protege una fosa en la que se hallaron restos del B. M. El enlucido de la pieza, de color amarillo, es de buena calidad. Sobre la banqueta aparecieron dos cantarillos de los usados entonces para extraer los líquidos de vasijas grandes [puisettes]. En el suelo había una lámpara.

Dado que tanto el nivel contemporáneo, como las características de los muros, indican que se trata de una cámara subterránea, es lógico que se formulen tres hipótesis sobre la misma: es una cisterna, un almacén o un santuario. La primera queda excluída, porque el revestimiento no es impermeable. La segunda, por ser demasiado cuidada su construcción y ornato, además de no explicar todos los hallazgos. Se trata por tanto de un santuario. Solamente en este caso se pueden explicar los cantarillos sobre la banqueta y la fosa del ángulo SE.: *favissa*, en la que echaban los desperdicios del culto.

Sir Leonard Woolley ha excavado en Alalakh una construcción semejante a esta cámara subterránea de Tell el Far'ha (3). Constituye la única analogía, pero muy interesante por ser casi contemporánea. Incluso ante el hallazgo de Tell el Far'ah habrá que revisar algunas conclusiones de Woolley.

El P. De Vaux piensa que este santuario debía estar dedicado al

(3) L. C. Wooley, *Alalakh, An account of the Excavations at Tell Atchana.* 1956, pp. 66-69.

culto de divinidades infernales, ya que entre los restos de sacrificios aparecen huesos de cochinillos. El mismo hace notar sus puntos de contacto con la *favissa* del *Alto* de Gezer, y las piezas de 'Ai y Meggido, por una parte, y con los textos de Is. 65,4 y 66, 3.17 por otra.

La historia de este santuario ha sido bastante accidentada: dos reconstrucciones en los 200 años aproximados de su historia [1800-1600], que fueron motivadas por la presión ejercida sobre los muros laterales.

No se puede saber si estaba esta estructura en relación con alguna construcción de la superficie, pero seguramente no existía ninguna supraextructura sobre ella.

Cerca de la cámara subterránea se halló un horno que ciertamente no es de uso doméstico. Consta de una cavidad ovalada, una fosa y el hogar propiamente dicho. ¿Estaba en relación con el santuario?

Los otros restos del B. M. se hallaron en muy mal estado. Con todo se ha confirmado que el desmoronamiento del muro es anterior a la desaparición total de la ciudad; ya que algunas casas fueron construídas sobre sus escombros. También se ha confirmado que la historia de las murallas es muy compleja.

Entre los objetos menores recuperados destacan algunos *escaratajos hiksos*. La decoración de uno de ellos es notable por la unión del león, el ureo y el buitre. También se hallaron dos plaquitas de diosa desnuda de tipo babilónico, frecuentes en el B. R., pero raras en el B. M.

Una de las cuevas a que aludimos anteriormente fué utilizada en esta época como sepultura-casa, ya que la presencia de un hogar atestigua claramente que no era una mera tumba. Entre las otras tumbas halladas destaca la de un niño, que se encontraba en uno de los refuerzos de la muralla, pero no es anterior al refuerzo sino posterior: comprobación de que después de desaparecer los muros siguió la vida en la ciudad.

Bronce Reciente.—¿Un templo? Las capas correspondientes a esta época han sido conservadas en tan mal estado, que ni siquiera es posible trazar el plano de sus edificios, con una sola excepción. Se encontraba en las proximidades del santuario subterráneo del B. M. y acaso al construirlo se destruyó el templo del cual dependía dicho santuario.

La planta recuerda las casas señoriales encontradas en anteriores campañas en el tell, pero hay diferencias notables que hacen pensar en un templo: la nave central, ligeramente más ancha [3,25 m.] que

las laterales [2,50 m.], ciertamente estaba cubierta; su separación de las laterales no era completa, ya que no se han encontrado restos de tabiques entre los pies derechos que sostenían la techumbre; la pieza alargada que cierra las tres naves por el Norte estaba 70 cm. más elevada que ellas; una sola puerta permitía el acceso a este edificio y se encontraba en el muro sur de la nave occidental; un vestíbulo defiende la entrada, y junto a él se encontraba una pieza con diversos hogares; cerca de la puerta se ha encontrado una jarra hundida en el suelo. Aunque la construcción sea pobre, todos estos detalles hacen pensar en los templos ya conocidos de Laquis y Beisán (4). Una confirmación es la presencia de una figurilla de bronce chapada de plata, que ordinariamente se encuentra tan sólo en los templos.

Pocos son los objetos de esta época encontrados además de la figurilla de bronce que es de confección siria, aunque el peinado de la diosa sea hatórico. Esta falta de contexto arqueológico claramente datable, impide establecer con exactitud la cronología del templo.

Hierro.—Fué confirmada una vez más la estratigrafía propuesta anteriormente. En la zona excavada eran más importantes los restos de las capas II y III. En la última se halló una figurilla femenina que toca el tambor, semejante a las descubiertas en otros lugares de Palestina, especialmente en Meggido.

SIQUEM (Segunda campaña).

En el verano de 1957 el Dr. G. E. Wright se dedicó con gran intensidad a excavar de nuevo las ruinas de Tell el Balâṭah (5). Entre sus colaboradores pudo contar con la presencia de H. Steckeweh, el último excavador alemán de dicho lugar.

Después de su trabajo pudo establecer en líneas generales la historia de la ciudad: *Origen:* período Gassuliano [mediados del 4.° milenio]. *Crecimiento:* desde los comienzos del B. A. [alrededor del 3.000], y durante B. M. I y B. M. II A. *Esplendor:* B. M. II B y C [época Hiksos, 1700 a 1550] y B. R. En la Edad del Hierro se han descubierto

(4) A. ROWE, *The Four Temples of Beth Shan.* 1940, pl. X y XII. [Para su datación cfr. W. F. ALBRIGHT, *The Archeology of Palestine*, 1954, p. 104.] y O. TUFNELL, C. H. INGE y L. HARDING, *Lachis II, The Fosse Temple*, 1948, pl. LXVIII.

(5) G. E. WRITHG, *The Second Campaign at Tell el Balâṭah:* B. A. S. O. R. 148 [dec. 1957], 11-28.

tres períodos de ocupación: 1.º desde el siglo XII hasta la 1.ª mitad del XI; 2.º, siglo X; 3.º, siglos IX-VIII. No hay restos de los siglos VII al IV. Son muy interesantes los restos desde fines del siglo IV al II, por tratarse de una época poco conocida en la arqueología ciudadana de Palestina.

Se excavaron cinco áreas, siendo la más importante el campo V, inmediatos aledaños del templo y las dos vecinas a las puertas ya conocidas: campo I = puerta del Este y campo IV, puerta del NO.

Bronce Medio.—El templo estaba precedido de una explanada que escondía los restos de un gran edificio del tipo de Tell Beit Mirsim E. [c. a. 1700]. Parece ser un palacio, pero los muros se conservan tan sólo en sus cimientos.

En todos los sectores excavados de las murallas aparece la misma historia con pequeñas variaciones: un muro primitivo, reforzado después por otro exterior, un muro posterior, después también precedido de otro menor. En alguna ocasión los muros principales fueron reparados; en otras fueron unidos a los secundarios por muros perpendiculares que formaban casamatas. Todo ello nos habla de una historia muy accidentada, comprobada por los lechos de cenizas hallados en algunos puntos. Todas estas fortificaciones son de B. M. II C. [entre 1650 y 1600, aproximadamente]. Corresponde a la más reciente de las fortificaciones la actual puerta del Este con sus anejos: cuerpos de guardia y torres de protección. Su historia corresponde en líneas generales con la del susodicho muro. Una de las destrucciones es muy grande y la reconstrucción de la puerta prescinde de uno de los puestos de guardia y coloca de nuevo, o eleva, los ortostatos de basalto donde se hallan hoy. Tanto en la zona de la puerta del E. como en otra zona de murallas entre la puerta del S. y la del NO. se aprecian claramente dos destrucciones correspondientes al siglo XVI.

El profesor Wright coloca al Templo en los alrededores del año 1600 y piensa que a la luz de esta datación hay que reestudiar el templo de Meggido (6).

Bronce Reciente.—La mayor densidad de restos de esta época ha sido descubierta en la puerta del E.; para ahorrarse el descombro amontonaron los deshechos a ambos lados de la puerta, conteniéndolos con unos muros curvos que dejaban libre el paso. Se constru-

(6) Cfr. *Meggido II*, p. 102 ss.

yen de nuevo los puestos de guardia y un nuevo interior a los del B. M. En otro punto del tell se aprecian señales de que fueron utilizados los muros del B. M. En el puesto de guardia aparecieron cinco capas correspondientes al B. R., sin ninguna prueba de una destrucción total, aunque en la última haya restos de ceniza.

Hierro.—En el puesto de guardia son 14 las capas correspondientes a la Edad del Hierro. Todas ellas son de poco espesor y sólo aparece una destrucción total que debe situarse en el siglo XI. Esta destrucción debe ser la de Abimelek [cfr. Jue. 9,45 ss.].

Tanto en el puesto de guardia como al N. de la puerta se han identificado las obras de Jeroboam I. Son muy pobres.

En el área del templo se encontraron los restos de un granero. Al desmontar sus muros apareció gran cantidad de cerámica del Hi. II [900-600]. Incluso en uno de los tiestos se leían dos letras que paleográficamente corresponden al siglo VIII. La fecha del año 800 adelantada en la campaña anterior tiene, por tanto, que ser reducida.

Estos restos, tan pobres, están en consonancia con la Historia: al trasladarse la capital, Siquem pasa a ser una cabeza de partido, cuya principal misión era la de recoger tributos en especie.

Helenístico.—La ocupación que ha dejado restos después de la Edad del Hierro comprende desde fines del siglo IV al siglo II. Oscila de unos lugares a otros el número de capas correspondientes a esta época: dos o tres. Durante este tiempo hubo, por lo menos, una gran destrucción de la ciudad. Los restos de tipo militar nos hablan de la torre de refuerzo de la puerta del E., la estructura de dicha puerta, y los muros adyacentes. En alguna ocasión reutilizan los muros del B. M., aunque nada más sea como cimientos para sus fortificaciones.

Se descubrió una casa señorial con abundante cerámica, que podrá servir de pauta para un estudio tipológico de la misma.

Algunas monedas hacen pensar que la ciudad fué habitada hasta el año 100 aproximadamente.

BETSUR (Campaña de 1957).

El profesor Ovid R. Sellers volvió a excavar en Kh. eṭ Ṭubiqah, donde en 1931 había encontrado la ciudad de Betsur (7). La misión de

(7) ROBERT W. FUNK, *The 1957 Campaign at Beth Zur:* B. A. S. O. R. 150 [apr. 1958], 8-20.

esta nueva expedición fué la de completar y aclarar algunas de las conclusiones de 1931. El trabajo se concentró en dos áreas inmediatas a la puerta occidental: a su norte y sur respectivamente.

Bronce Medio.—Se ha podido seguir el curso del muro oriental de la ciudad de la época hiksos en unos 40 m. de su longitud. Se aprecian dos etapas de construcción. En la segunda se anexionan al muro primitivo una serie de pequeñas piezas que parecen casamatas; probablemente para darle mayor consistencia.

La capa de esta época tan sólo se conserva donde el muro de la ciudad la protege y es muy fina. Sin embargo, los restos cerámicos son considerables, y por su forma resultan contemporáneos de Meggido X-IX y Tel Beit Mirsim D, con afinidades a las capas inmediatas. La parte superior de la capa fué perturbada por las construcciones helenísticas. No se puede saber a qué se debió el final de la ocupación, aunque algunas trazas de fuego hagan pensar a una destrucción violenta.

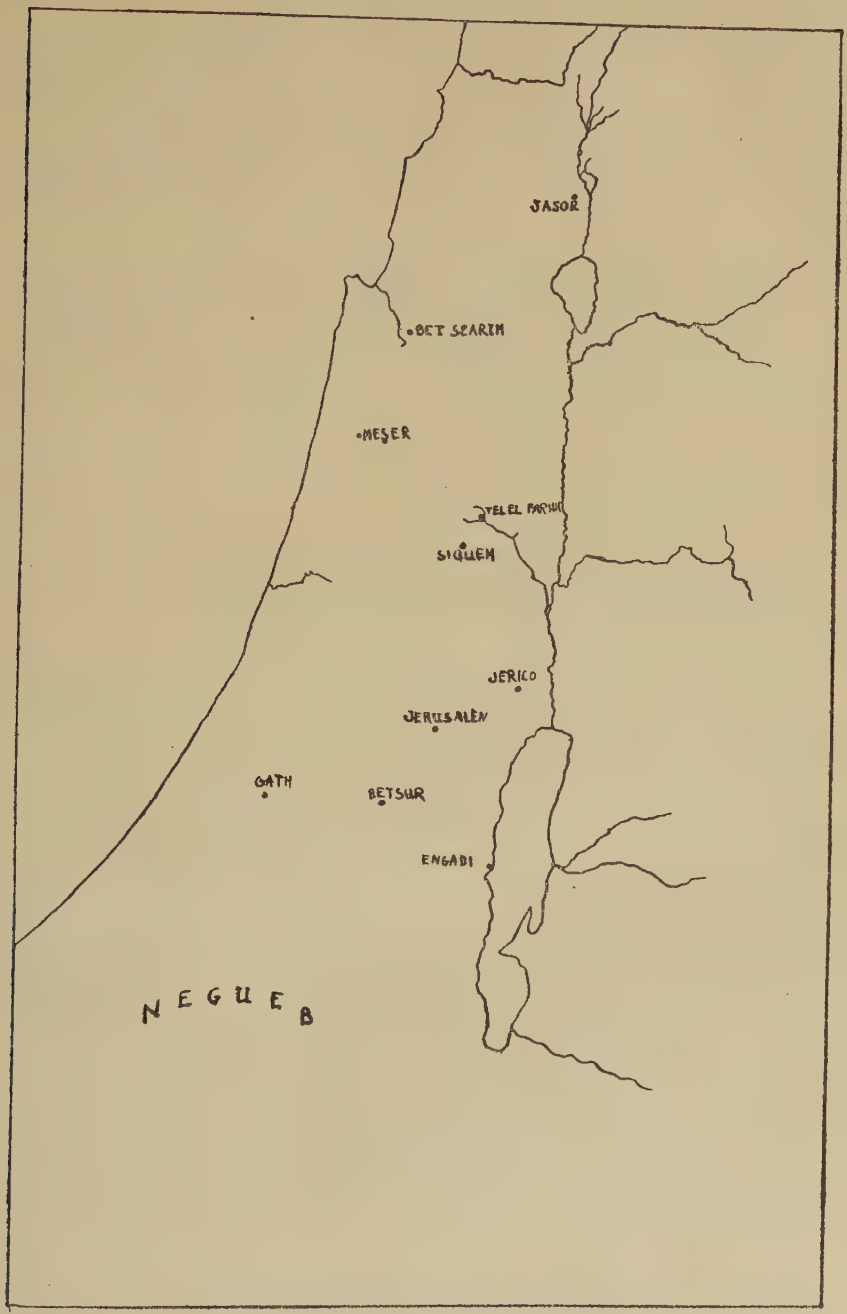
Por la cerámica hay que datar estos restos entre los siglos XVI y XV. Por la extensión reducida cabe pensar en una especie de ciudadela.

Hierro.—Los restos arquitectónicos del Hierro no pueden ser descritos con detalle, debido a la reutilización de materiales. Por la cerámica hay que situar dichos restos en la segunda mitad del siglo XI, tránsito del período I al II, como lo acredita la comparación con los hallados en Tell el Ful.

El Hi. II aparece ya en el año 800, después de un pequeño lapso de tiempo. Como no se encuentran sus restos en toda la superficie excavada, se ve que era una pequeña instalación. Además se trataba de un pueblo pacífico, sin fortificaciones.

Helenístico.—Descartada la hipótesis de una ciudadela de época persa, los restos que descansan sobre las capas del Hierro son ya helenísticos. La capa más antigua corresponde al período de ocupación tolemaica problamente (8). El plano de la siguiente fortaleza es de factura oriental, por tanto, hay que atribuirla a Judas Macabeo [1 Mac. 4,61 y 7,26, cfr. Jos. FLAV. *Ant. Jud.* 12,77], aunque abunden las monedas de Antioco IV, ya que antes de la campaña

(8) Corrige la interpretación de ALBRIGHT en *The Archeology of Palestine*, 1954, p. 152.


JASOR
BET SEARIM
MEŞER
TEL EL FARAH
SIQUEM
JERICO
JERUSALÈN
GATH
BETSUR
ENGADI
NEGUEB

de Lisías no tiene importancia estratégica Betsur, y las monedas de Antioco IV pueden explicarse fácilmente. La tercera fortaleza, del plano griego, es, sin duda, obra de Báquides en 161 o años siguientes.

Hay que notar que los restos intermedios entre las fortalezas, correspondientes a los períodos de paz, invaden las zonas extramuros. La última de estas ocupaciones, 140-100 precede inmediatamente o es contemporánea de los restos más antiguos de los esenios en Kh. Qumrán, como lo acredita la cerámica.

Notemos que han seguido hallándose *baños de pies* y depositos con canales de desagüe. Entre los objetos menores destaca una esfinge de marfil de un estilo distinto a las descubiertas en Samaría y Meggido, y un sello cónico con tres toros y un escorpión.

JASOR (Campaña de 1957).

En la campaña del verano de 1957 la expedición J. Rothschild, dirigida por el profesor Y. Yadin (9) abandonó el área de excavación C para abrir otras tres nuevas: G, H y 210.

Area A (10).—Se descubrió una suntuosa residencia al sur del *edificio basilical*, correspondiente al estrato VI (1.ª mitad del siglo VIII), que fué reconstruída, después del terremoto en el estrato V (finaliza en 732). Constaba de un patio, parcialmente cubierto, flanqueado al Norte v Oeste por habitaciones. Abundaba en sus ruinas la cerámica doméstica, entre la que destaca una jarrita de tocador con un grabado decorativo.

En las dependencias del edificio basilical, al norte del mismo, se apreció en el suelo del estrato VIII una serie de hundimientos rectangulares. Como era de sospechar, obedecían a la configuración del estrato anterior; los hundimientos coincidían con las habitaciones del estrato IX (siglos IX-X), en las que se aprecian dos etapas de construcción. ¿Arguyen estas dos construcciones la destrucción intermedia de Ben Hadad I? Entre dicha construcción y el muro acasamatado apareció una calle; señal de que también en dicho estrato fué utilizado el muro.

---

(9) Y. YADIN, *Excavations at Hasor, Preliminary Communique:* I. E. J. 8 [1958], 1-14.

(10) Para la situación de las áreas cfr. «Est. Bib.», XVII (1958), pp. 117 ss.

También en el estrato X (salomónico) se han hallado dos fases de construcción. Persiste la calle del estrato anterior. Pero el hallazgo más importante de este estrato es la puerta de la ciudad. Es igual en su estructura y prácticamente en sus dimensiones a la hallada en Meggido (cfr. 1Re. 9,15). Tiene 20 m. de larga y consta de tres cámaras a cada lado del pasaje, y en los muros exteriores hay dos torres cuadradas para su defensa.

Area B.—Este año se pudo dar con el origen del fortín israelita. Fué construído por primera vez en el estrato VIII (época de Achab) y continuó su existencia hasta el estrato V, como lo acreditan los anejos del mismo, en especial el situado al E.: el lugar más débil del fortín. El estrato VIII era muy sencillo en su plano: una torre de dos piezas. Fué destruído por Teglatfalasar, como lo acreditó la excavación anteriormente.

Los constructores del fortín en el estrato VIII reutilizan los restos del muro salomónico (estrato X) y solamente ante la amenaza inminente de los asirios, en el estrato V, vuelve a reconstruirse el muro en esta zona de la ciudad. La reconstrucción del estrato V se hace sobre las estructuras que rodean el fortín y que han de ser sacrificadas por razones estratégicas.

Entre los hallazgos menores de esta área figura un cuenco inscrito. Son de fácil lectura las letras q d š. Hay otras dos óstraca, pero de lectura no tan clara.

Area G (11).—El estrato superior de la misma es de época persa, comprobación de la extensión de la instalación en dicho tiempo. Entre sus restos apareció una granja. Las bases de los pies derechos que sostenían la techumbre de algunas secciones del corral eran ortostatos del B. R. reutilizados. Entre los restos menores de este período destacan dos hoces de bronce.

El estrato siguiente, el IV, es israelita. Está fundado sobre los restos del muro destruído por los asirios: comprobación de que la ciudad era pequeña y sin defensa entonces.

Parece ser que toda la terraza superior del Tell estaba rodeada por un doble muro semejante a los acasamatados. Dos torres refuerzan la sección norte del mismo. Posteriormente se realza la torre

(11) Situada en el extremo E. del Tell, en una terraza ligeramente más baja que el mismo.

occidental con ladrillos redondeando los ángulos exteriores de la misma. Esta torre protegía una poterna de sillería. En la última fase de la existencia del muro se cerró la poterna con ladrillos en su cara interior y con mampostería ruda en el exterior. Al Este había un desagüe de basalto muy bien conservado. En el centro de la terraza y cerca de la poterna se halló un silo rectangular de casi 5 m. de profundidad, muy cuidado en su construcción. Parece ser que la poterna facilitaba el acceso al silo desde los campos inmediatos. Probablemente el muro fué construído por vez primera en el estrato VII y siguió en uso hasta la destrucción de Teglatfalasar.

En la rampa que une la terraza con la cima del tell se halló debajo del estrato IV el muro ya conocido por las otras áreas del tell. También aquí se origina en el estrato VIII.

Al escombrar las pendientes N. y E. de la terraza se pudo descubrir la forma de construcción del muro israelita: se reutilizó el muro del B. M. II [de estructura semejante a su contemporáneo de Jericó] después de rellenar el pequeño foso que lo precedía.

La ciudad israelita.—Al reunir los datos proporcionados por la excavación de las tres áreas del tell, se puede reconstruir la historia de la ciudad israelita de Jasor. En el período salomónico (s. x] ocupaba tan sólo la mitad occidental del tell. Desde Acab [comienzos del s. IX] ocupa ya todo el tell y durante el siglo IX se extiende a las terrazas orientales.

En el área A se halló inmediatamente debajo del estrato salomónico un estrato del B. R. II [s. XIV-XIII]. Aunque aparecieran tiestos correspondientes al Hi. I [1200-900] no arguyen una ocupación estable del tell; por tanto, en esta área no hubo ciudad durante la época de los Jueces.

LAS ÁREAS DE LA CIUDAD BAJA.

Area 210.—Fué abierta en el centro aproximado de la ciudad baja para confirmar que en la época cananea estaba ocupado todo el espacio incluído en el recinto. La secuencia de estrato es la misma que la hallada en las otras áreas, todas laterales, de la ciudad baja.

Area F.—Se excavaron los alrededores del lugar donde se encontró en 1950 el altar masivo. No se encontró el templo, pero sí nuevas

dependencias del mismo. Abundan los objetos cúlticos ¿Se trataba de un santuario al aire libre, semejante a los *Altos*?

Fué hallada una tumba subterránea bastante amplia. Por la disposición de los restos humanos se cree que fué utilizada durante un período bastante largo. Era muy rica en cerámica. Entre ésta merecen destacarse las piezas importadas: micena III B, *bilbils* y vasijas chipriotas, entre las que se encuentra una jarra del tipo Buchero, que es muy rara fuera de Chipre. Una de las jarras tenía impreso el *signo capadocio* o sello real hitita: prueba de las relaciones de Jasor con el Norte.

Se excavó por completo el edificio situado sobre la red de canales descubierto en la campaña pasada. Los túneles son anteriores y parecen haber sido utilizados como tumbas durante el B. M. [probablemente antes de existir la ciudad baja]. El edificio, muy estropeado por el estrato superior, es de característica única en Palestina; mide 50 por 25 m., con muros que llegan a 2 m. de espesor.

Area H.—Situada en el extremo norte de la ciudad. Se halló en ella un templo muy interesante por su plano, su método de construcción y el ajuar cúltico hallado en él. Mide 25 por 17 m. Consta de un pórtico, vestíbulo y santuario. Las puertas que comunicaban el pórtico con el vestíbulo y éste con el santuario están en el mismo eje. Junto a la puerta del vestíbulo [santo] se encontraron dos basas de columna de basalto.

Los bajos de las paredes están construídos con ortostatos de basalto de 60 cm. de altura, entre 40 y 20 cm. de espesor y llegan a una longitud de 1,70 m. Sobre ellos se elevaba el coronamiento de adobes reforzados por vigas que descansaban sobre los ortostatos; técnica común en Anatolia y Siria septentrional. Tan sólo se pudo limpiar el santuario [*sancta sanctorum*, o santísimo]. El nicho de la divinidad se hallaba situado al Norte. Entre los objetos encontrados destaca el altar de incienso de 1,40 por 0,50 y 0,50 m. Es de basalto y en la parte superior de una de sus caras laterales se halla incisa una estrella de cuatro puntas circunscrita en una circunferencia. También se halló un gran recipiente de basalto de 80 cm. de diámetro, dos barreños de basalto de 50 cm. de diámetro y 40 cm. de altura y dos grandes vasijas de loza.

El Dr. Yadin avanza la hipótesis de que dos grandes planchas de basalto pudieran ser mesas de libaciones. También hay una mesa de ofrendas con varias depresiones rectangulares y una estatua mas-

culina de basalto semejante a la descubierta en 1956 en el área F. Aquí el hombre que está sentado lleva en su mano derecha un cubilete.

Entre los objetos menores destacan las figurillas de bronce: una masculina, dos femeninas y una de toro; los cilindros sellos, entre los que hay que citar uno de factura siro-mitaní; y un escarabajo, bastante grande, con el nombre de Amenofis III.

Hemos descrito con bastante detalle este templo por su relación tanto estructural como mobiliaria con el de Jerusalén. Recordemos sus puntos de contacto con los hallados en Tell Tainat [Siria] y en Alalakh, que hasta ahora servían para interpretar las notas que la Biblia nos da sobre el templo de Salomón. Pero ambos se hallaban fuera de Palestina.

TELL GATH (2.ª Campaña).

El Departamento de Antigüedades excavó de nuevo este lugar bajo la dirección del Dr. Yeivin (12).

En la cima del tell se halló una serie de silos persas que se introducen en el estrato israelita anterior. En éste los muros son de piedra, de adobes y ladrillos. En relación con estos muros se hallaron algunos hornos de arcilla. La cerámica es de época monárquica [Hi. II años 900-600] con las asas *lmlk* y disco alado. También se encontraron cabezas y toros de figurillas femeninas.

Al pie del tell se hallaron dos capas del B. A. En el superior las casas han sido construídas con adobes. Se halló un horno. En el inferior la construcción es mejor; las casas son de ladrillos dispuestos en *soga y tizón*, y los umbrales de las puertas están muy bien construídos. Se encontraron cinco pavimentos con dos capas de cenizas.

Se estudió de nuevo la gran pieza descubierta en la campaña anterior. Se encontró en ella un hueso de hipopótamo y un cuerno. Data del B. A. II. Tanto por estos restos como por la cerámica y las figurillas halladas, se puede pensar en una utilización cúltica de la misma.

En el almacén excavado el año pasado se encontraron restos de trigo y cebada carbonizados.

(12) Resumen de la campaña en I. E. J. 8 (1958), 264-265.

BET SHEARIM (Campaña de 1955).

La actividad de los arqueólogos, dirigidos por N. Avigad (13), se concentró casi exclusivamente en las catacumbas monumentales, especialmente en la número 20.

La decoración de la catacumba 20 es más suntuosa que la 14, de la que hablamos a propósito de la anterior campaña (14). Pero su mayor interés estriba en la aparición de sarcófagos, hecho todavía no constatado en Bet Shearim. Son muy numerosos y entre ellos los hay con decoración de gusto romano, que incluso llega a utilizar elementos ornamentales extraños en un ambiente judío; representaciones humanas y hasta míticas. Este hecho prueba la tolerancia con el arte contemporáneo.

La gran masa de sarcófagos, entre los que abundan los de manufactura local, prueba la importancia de dicha industria, aunque su realización sea más burda que la de los sarcófagos importados; sus representaciones recuerdan, por lo ingenuas, los mosaicos de las sinagogas contemporáneas.

Entre las inscripciones de la catacumba número 20 merecen especial atención las de: *a*) Atión, hija de Rabbi Gamaliel, y su sobrina Atión, hija de Rabbi Juda, hijo de Rabbi Gamaliel, tanto por su tipo de letra, monumental y semejante a la utilizada en las sinagogas de Galilea, como por su contenido, en el que probablemente se alude a la resurrección: *'mydtn 'm hkšrym; b*) Rabbi Aniana, que es muy fragmentaria; *c*) Rabbi Jošua; *d*) la hija de Rabbi Jošua, en el que se lee: «la memoria de los justos para bendición» [cfr. Prov. 10,7], y *e*) los tres hijos de Rabbi Jošua.

Se pudieron leer también tres grafitti griegos; uno es funerario, los otros dos de mano de visitantes en los que se puede traducir: *¡Confortaos, santos padres, nadie es inmortal!* y *¡Buena suerte en vuestra resurrección!*

Las inscripciones de la catacumba número 19 indican que no fué utilizada por familias rabínicas, sino por comerciantes y artesanos. Todas son griegas.

---

(13) N. AVIGAD, *Excavations at Beth Shearim 1955:* I. E. J. 7 (1957), 73-92 y 239-255.

(14) «Est. Bib.», XV (1956), 314.

Todos los argumentos atribuyen la catacumba número 20 al siglo III, y su depredación al VIII o IX.

Meṣer (Primera campaña).

Se encuentra Meṣer al este de la ciudad de Hadera y sobre la antiquísima *Via Maris*, antes de internarse ésta en el Wadi 'Ara en dirección a Meggido. En 1956 el Departamento de Antigüedades de Israel excavó tres áreas distintas en esta pequeña elevación del terreno. M. Dothan emprendió la excavación del lugar tanto por la trascendencia de la *Via Maris*, como por encontrarse alejado de fuentes o torrentes que pudieran abastecerle de agua.

Estudió con detención los estratos I y II, que pertenecen al calcolítico superior y distan muy poco entre sí [s. XXXIV-XXXIII]. La roca sobre la que se elevaba esta instalación humana es impermeable y en ella excavaron cisternas y silos. Es interesante el hallazgo de cinco azuelas con las que se pudieron excavar las cisternas y silos; son de cobre.

Las habitaciones del estrato I son de plano rectangular, mientras que las del II son absidiales. También se encontraron en la superficie de la roca *cup-holes* [cfr. *supra* a propósito de la Exploración del Negueb por N. Glueck].

La cerámica es muy cercana a la del B. A., con algunos puntos de contacto con ella.

II. Sondeos y exploraciones

Jerusalén

Tumbas judías al sudeste de Jerusalén

J. T. Milik da cuenta en «Liber Annuus» de su exploración arqueológica, limitada por las circunstancias, y del estudio de los osuarios, más de 35, y cerámica proveniente de estas tres tumbas, agrupadas por razones geográficas: las proximidad a Silwan (16).

---

(15) M. Dothan, *Excavations at Meṣer, Preliminary report on the first season;* I. E. J. 7 (1957), 217-228.

(16) J. T. Milik, *Trois tombeaux juifs récentement decouverts au Sud-Est de Jerusalem,* L. A. 7 (1956-1957), 232-267.

El más importante de estos tres hallazgos es, sin duda, el de G Haddet et Ṭuri, del que provienen unos 30 osuarios. Consta la tumba, al menos, de dos cámaras; pero Milik no pudo reconocer más que la primera, en la que se encontraban los osuarios que describe detalladamente.

No tienen gran interés artístico los osuarios, pero 20 entre osuarios propiamente dichos y sus cubiertas, contenían inscripciones.

Tanto la arqueología como la paleografía coinciden en señalar una fecha del principio de nuestra Era.

Destaquemos entre las inscripciones la siguiente: 1) *Quien reutilizara este osuario, maldición de Dios de parte del que está dentro.* La palabra escogida para indicar la maldición es *qorban*, palabra que aparece en los Evangelios [Mc. 7,11 y Mt. 15,5], pero que no era conocida como representante del vocabulario funerario hasta el día de hoy. Las otras inscripciones tienen interés onomástico solamente. Notemos la frecuencia con que aparece el nombre de Šalam-Syon. Algunas inscripciones son griegas. La cerámica es la típica del ajuar funerario en esta época.

La segunda tumba, sita en Gebel er Raš contenía un solo osuario, que es notable por su gran tamaño; 73 cm. de largo y por su inscripción, en griego, del nombre de Isac.

En la tumba de Karm eš Šeh la inscripción también es griega y se lee tan sólo el nombre de Juan.

Tumbas judías al oeste de Jerusalén (17).

En la Colina del Shanin.—Excavada por L. Y. Rahmani por cuenta del Departamento de Antigüdades Israelita. Constaba de un patio ligeramente hundido, al que se abrían las puertas de las dos cámaras. La cámara sepulcral A. es más antigua que la B., propiamente un osario. La primera está mejor trabajada, pero ambas han sido desvalijadas. Esta disposición es poco común entre los enterramientos judíos. La cámara A data de la época asmonea y la B de la herodiana, pero cesan las dos contemporáneamente en el año 70. Rahmani relaciona la existencia de los osarios separados y con los nombres de los difuntos con la doctrina de la resurrección.

En la calle Samuel Profeta.—La tumba comprendía dos enterra-

(17) En I. E. J. 8 (1958), 101-106 y 134, respectivamente.

mientos. Uno de ellos era de una mujer de unos veinticinco años, cuyos restos estaban en un sarcófago de plomo. Conservaba su ajuar: una diadema de oro, alfileres y pendientes adornados con piedras semipreciosas. Como en la diadema, había monedas y alguna es del Emperador Gallienus (255-68).

El Negueb (Sexta campaña).

El profesor Nelson Glueck informa sobre sus reconocimientos en B. A. S. O. R. (18).

Los nuevos restos examinados en la campaña de 1957 confirman las conclusiones de las anteriores en cuanto a la historia y movimientos etnográficos del sur de Palestina. Nuevos sitios, que fueron antiguamente habitados, han sido colocados en los mapas de las respectivas épocas desde el período calcolítico hasta el bizantino.

Durante esta campaña, además, se recogieron datos nuevos concernientes a problemas planteados anteriormente: *recintos tapiados, teleilât el 'anab* y *cup-holes*.

Los recintos tapiados.—En campañas anteriores se había llegado a formular la hipótesis, aunque de mala gana, según la cual estas burdas construcciones habrían sido utilizadas como necrópolis desde B. M. I [período intermedio entre bronce antiguo y bronce medio, alrededor del año 2000]. El análisis de una de estas estructuras, más perfecta en su conservación, permitió concluir que se trata de una obra de origen nabateo [s. IV a. de JC. a s. II. d. de JC], y que es un depósito de concentración de aguas con su desagüe. A él se llegó gracias a una verdadera proeza de ingeniería hidráulica. Alguna vez, sin embargo, parece que los nabateos hayan utilizado para esta obra de ingeniería una antigua necrópolis del B. M., acaso debido a que su situación era la más conveniente para su proyecto.

Teleilât el 'anab [colinas de viñedos].—Se encuentran en extensio- de terreno de las pedientes que forman los *Wadies*, cuyos lechos han sido cuidadosamente abancalados por los nabateos. Forman unas hiladas de piedras en el suelo cubierto de cantos. En 1956 se habia pensado

(18) Nelson Glueck, *The Sixth Season of Archeological Exploration in The Negeb:* B. A. S. O. R. 149 (febr. 1958), 8-17.

que se trataba de un artificio para dirigir la erosión del suelo: por su medio se trasladaría la tierra de labor desde las cimas de las colinas a los fondos de los *wadies*. Por el contrario, la misión de los teleilât el'anab era la de controlar las corrientes de agua sobre las colinas, disminuyendo su velocidad y con ella su fuerza erosiva. Al mismo tiempo se permitía que parte del agua de lluvia penetrara en las capas permeables del suelo. Se trata de una solución ingeniosa y barata, que evita los desastrosos efectos de las lluvias torrenciales sin los enormes gastos de diques y azudes.

En una ocasión, en L. 367, se encuentran juntos los tres elementos a que hemos aludido; en las cimas de las colinas hay dos recintos tapiados que desempeñan el papel de colectores; en las pendientes, los teleilât el'anab que dirigen las aguas y moderan su violencia; y en el fondo del wadi, los bancales.

Cup-holes.—En el Negueb suelen aparecer siempre junto a los restos de las casas y los depósitos de cerámica del B. M. I [alrededor del año 2000] unas cavidades artificiales que por su forma han sido designadas en inglés cup-holes. Un detenido examen de las mismas ha permitido llegar a la conclusión de que se trata de grandes morteros en los que se enterraba y machacaba el grano.

Engadi.

J. Naveh estudió los restos del calcolítico de Engadi, pero en la breve información de I. E. J. y B. I. E. S. (19) se nos informa también de unos precedentes sondeos de Aharoni y Sandel.

Aharoni en su reconocimiento identificó un gran edificio del período calcolítico, situado junto a la fuente. De mayor importancia bíblica son los restos correspondientes al Hi. II [época monárquica] descubiertas en Tel el Jurn: una torre, y defendiendo el paso de acceso a Engadi, un fortín. En la época romana se construye una torre redonda en Tel el Jurn y se traslada el fortín, que sigue defendiendo el paso a Engadi. En los alrededores se encontraron algunas construcciones del período tardo romano-bizantino.

Sandel descubrió y reconoció una cueva en W. as-Sudeir. Es bastante grande, y bien acondicionada, con su cisterna propia alimentada

(19) I. E. J. 7 (1958), 264 y Bul. of I. E. S. 22 (1958), 27-48.

por un pequeño acueducto. Descubrió en ella restos del Hi. I y II, helenísticos y romanos. El excavador la pone en relación con la citada en 1 Sa. 24,1 ss. No nos dice si los restos más recientes la ponen en contacto con las de W. Muraba'at y la región de Qumrán, no muy distante.

Naveh estudió con detalle el edificio calcolítico descubierto por Aharoni en su sondeo. Es bastante amplio, 20 por 30 m., y consta de un patio central rodeado de habitaciones. La construcción es buena, de mampostería en el exterior y un revestimiento interior de un primitivo *hormigón:* mezcla de grava y arcilla. Entre la cerámica, del tipo de Berseba, destacan algunas vasijas de forma cónica [cornets] y pebeteros. Se encontró un cuerno de ciervo y huesos de una raza primitiva de cabras. Por estos detalles, magnitud del edificio, formas cerámicas y restos animales, piensa el señor Naveh que pudiera tratarse de un santuario. Hay que esperar una publicación más detallada, o incluso ulteriores sondeos, para ratificar esta hipótesis, que resulta tentadora.

Azor

M. Perrot excavó una tumba calcolítica de mediados del 4.° milenio, por cuenta del Departamento de Antigüedades (20).

Por la breve noticia que nos da I. E. J., tan sólo podemos colegir la importancia de esta excavación por el hallazgo de una serie de osarios en forma de casa semejante al descubierto anteriormente en Nahariyah. Presentan la peculiaridad de no ser todos iguales. Mientras unos son rectangulares con techo a dos vertientes, otros son de forma redondeada, respondiendo a los dos tipos de habitación de la época.

VICENTE VILAR HUESO

(20) En I. E. J. 8 (1958), 133.

NOTICIARIO

Dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos

(Convocatoria y temario)

Las Dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos que desde su fundación viene organizando anualmente el Instituto «Francisco Suárez», de Teología, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, se celebrarán también este año en el Salón de Actos de dicho Consejo (Duque de Medinaceli, 4, Madrid) durante la última quincena del próximo mes de septiembre; los días 18 al 23, la XIX Semana Española de Teología, y del 24 al 29, la XX Semana Bíblica Española.

El temario escogido para las sesiones se inserta más abajo.

La Dirección del Instituto, al hacer pública esta decisión, se complace en testimoniar su más vivo agradecimiento a los señores Profesores que se han encargado del estudio y de la exposición de los temas señalados, y se honra en invitar a todos los escrituristas y teólogos españoles a que tomen parte activa en ambas Semanas. Además de las que se relacionen con los mencionados temas, los señores investigadores pueden presentar libremente otras comunicaciones que estimen oportunas, dentro del cuadro general de las Ciencias Sagradas.

Como en años anteriores, las sesiones de la mañana serán públicas y destinadas a la lectura de los trabajos y a la aclaración de aquellos puntos que se soliciten; y las de la tarde se dedicarán a la discusión de los mismos, y en ellas sólo podrán intervenir los especialistas.

Por benigna concesión de la Santa Sede, los señores Capitulares y Beneficiados que asistan a las sesiones están dispensados de Coro.

Para cuanto se relacione con la celebración de ambas Semanas, se ruega que dirijan toda la correspondencia a la Secretaría del Instituto, en Madrid, Duque de Medinaceli, 4.

XIX SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA

(18 al 23 de septiembre)

TEMA CENTRAL: Algunas cuestiones sobre la fe teologal.

1.—*Valor de la palabra «virtud» en el capítulo 3.° de la Sesión III.ª del Concilio Vaticano al discutir la fe saludable*, por el P. Domiciano Fernández, C. M. F.

2.—*Función de la voluntad en orden a la certeza de la fe cristiana,* por el R. P. Miguel Nicoláu, S. J.

3.—*Fundamento y alcance de la sobrenaturalidad del acto de fe,* por el Prof. M. I. Sr. D. Ramiro López Gallego, Pbro.

4.—*Función específica que desempeña la virtud sobrenatural de la fe, y los dones infusos de entendimiento y de ciencia con respecto al acto de fe,* por el Prof. R. P. Alvaro Huerga, O. P.

5.—*Función específica que en orden al acto de fe cristiana corresponde a la gracia actual:* a) *en los justos;* b) *en quienes se preparan para la primera justificación,* por el R. P. Bartolomé María Xiberta, O. C.

XX SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA

(24 al 29 de sepiembre)

Tema central: Redención y Salvación en la Sagrada Escritura.

1.—*Contenido y ámbito de la redención y salvación en el A. T.,* por el R. P. Maximiliano García Cordero, O. P.

2.—*El aspecto penal de la redención,* por el R. P. Carlos de Villapadierna, O. F. M., Cap.

3.—*Valor soteriológico de la resurrección de Cristo,* por el M. I. Sr. D. José M.ª González Ruiz, Pbro.

4.—*Ambito del influjo soteriológico de Cristo y de la Iglesia,* por el R. P. Serafín de Ausejo, O. F. M., Cap.

5.—*Etapas de la obra salvadora en la teología paulina,* por el doctor don José M.ª Casciaro, Pbro. del Opus Dei.

BIBLIOGRAFIA

RESEÑA DE LIBROS

GUICHON, P.: *Les Psaumes commentés par la Bible*. Paris, Les Editions du Cerf, 1958 (dos volúmenes con un total de 600 págs. en octavo).

Estos dos volúmenes sobre los Salmos pertenecen a la colección «Centre pastorale liturgique» y tienen por finalidad despertar la interpretación «litúrgica» del Salterio a base de la misma Biblia. Es decir, más que buscar una interpretación científica literalista en el libro de los Salmos, el autor intenta proporcionar alimento espiritual a los lectores del Salterio, confrontando las palabras del salmista con las de los autores sagrados del N. T. En realidad en estos dos volúmenes tenemos un doble comentario, uno viejotestamentario, en el que con buen sentido exegético se explica el ambiente espiritual psicológico del salmista dentro de su mentalidad del A. T., y otro de tipo teológico, en el que se juzgan las afirmaciones del salmista bajo la luz del N. T. con textos del mismo. En este sentido el conjunto es excelente, ya que se contrastan las dos perspectivas, y el lector cristiano puede leer con el máximo provecho el libro de los Salmos, fuente de la mejor piedad. Es un buen libro de meditación bíblico, cuya lectura será muy provechosa para los que buscan alimento espiritual en los libros de la Sagrada Escritura, aun en los del A. T., en los que el estadio de la revelación es muy imperfecto y fragmentado, supuesto nuestro punto de vista evangélico.

GARCÍA CORDERO, O. P.

LUIS ALONSO SCHÖKEL, S. I.: *Viaje al país del Antiguo Testamento*. Santander, «Sal Terrae», 1956, 150 + 210 mm., 384 págs.

No se trata de un libro árido de geografía bíblica, ni tampoco de simples memorias anecdóticas de un viaje. El P. Alonso Schökel ha procurado llevarnos a través de los caminos que recorrió en su historia el pueblo de Israel, iluminando con los dos focos de la geografía y de la arqueología los textos bíblicos que nos refieren las andanzas de los hijos de Abraham desde la época de los Patriarcas hasta el destierro de Babilonia.

Porque más que itinerario es historia, el plan de la obra subordina la geografía a la cronología. No relata el P. Schökel las incidencias del viaje que realizó con los alumnos del Pontificio Instituto Bíblico y que ha dado ocasión a este libro.

Tampoco sigue la ruta de esta excursión. El hilo conductor de su relato es la historia bíblica, que va cobrando en las páginas de esta obra una emocionante sensación de proximidad al ser iluminada con la descripción de los paisajes en que se realizó y con la aportación de los datos de ambiente facilitados por la arqueología.

Excelente obra de divulgación la que nos brinda el docto Profesor del Instituto Bíblico de Roma, al destilar por el punto de su pluma ágil la densa erudición acumulada por muchas horas de estudio en los libros y hecha vivencia personal al contacto con la geografía del escenario bíblico. El lector no especializado adquirirá sin esfuerzo, leyéndola, un arsenal de conocimientos utilísimos para acercarse con mayor facilidad y provecho a la lectura directa del Antiguo Testamento.

S. Muñoz Iglesias

Yves M.-J. Congar, O. P.: *Le Mystère du Temple ou l'Economie de la Présence de Dieu a sa créature de la Genèse a l'Apocalypse* (Lectio Divina, 22). Paris, Les Editions du Cerf, 1958.

La presente monografía de Congar constituye una síntesis interesante del plan salvífico de Dios, considerado desde un ángulo de vista muy original, a saber, la habitación o presencia cada vez más íntima de la Divinidad en medio de los hombres. «Como toda la Economía salvífica de Dios, que ella traduce bajo uno de sus aspectos más profundos y dilatados, esta presencia de Dios entre los hombres progresa hacia una meta definida que se caracteriza por la máxima interioridad. Sus etapas son las etapas mismas de la «interiorización». Ellas van de cosas a personas, de contactos pasajeros a una presencia estable, de la simple presencia mediante la acción a la donación personal, a la comunicación íntima y al goce apacible de una comunión. Su frase final es: «Dios todo en todos». Estas palabras del propio Congar resumen perfectamente toda su obra. Ella constituye, en efecto, la historia de la presencia de Dios a través de las distintas etapas de la Revelación. Se divide en dos grandes períodos: *a*) la presencia de Dios en el A. T., y *b*) la presencia de Dios en el N. T. El autor muestra su preocupación constante por resaltar el ritmo ascendente de la presencia divina.

En cinco capítulos divide Congar la historia de la presencia de Dios en el A. T.: I. *Epoca patriarcal*: La presencia de Dios se traduce aquí en unos términos de ritmo constante. Dios *se aparece* e *interviene* en la vida de los patriarcas; éstos, a su vez, *encuentran* a Dios en tal o cual punto donde levantan su tienda; aderezan una estela o un altar y allí invocan a Dios y le ofrecen sacrificios. Siquem, Betel, Bersabé (págs. 15-19). II. *Exodo*: En tiempo del Exodo y Moisés la presencia de Dios va ligada generalmente a *la Nube, la Gloria, la Tienda de reunión, la Morada, el Arca (Tienda, Morada) del testimonio*; el autor analiza brevemente estos términos para concluir con las características de la presencia divina en el estadio mosaico tal como las ha visto la tradición posterior (2-134). III. *David-Salomón*: Después del período de los Jueces, en que la preocupación por la presencia de Yavé queda en segundo plano, vienen David y Salomón. Llevado David de su fervor religioso y también por motivos políticos quiere levantar un templo al Señor. Este le contesta: «No serás tú quien me levantes una casa

a mí, seré yo quien te la levante a ti». De este modo, Dios se ligaba para siempre con la familia de David y promete una presencia activa y soteriológica en medio de su pueblo. La presencia que Yavé promete a David está orientada pro la tradición profética hacia el futuro mesiánico. Salomón levanta a Yavé un templo de piedra y ello significa que esa presencia y habitación divina en medio de los hombres no será meramente «espiritual», sino que irá asociada a algo material (35-72). IV. *Profetas*: Asociada la presencia de Yavé al templo de Salomón, fácilmente iba perdiendo eficiencia teológica para convertirse en una presencia inoperante y cultual. Contra este escollo reaccionan enérgicamente los Profetas, haciendo resaltar las exigencias morales y espirituales del culto, así como la presencia activa de Yavé, ligada al reinado efectivo de Dios en el corazón de los hombres (73-101). V. *Judaísmo*: La presencia de Dios en medio del pueblo gira en el período postexílico en torno de los templos de Zorobabel y Herodes La piedad separatista judía siente vivamente la presencia divina; una presencia que radica en el Sancta sanctorum y que se *comunica* casi físicamente al santuario, a los atrios del templo, a todo el conjunto sagrado y, finalmente, a la ciudad santa de Jerusalén y a todo Israel. El Judaísmo postexílico se esforzaba, por otra parte, en acentuar la transcendencia divina (103-129).

Al pasar al N. T. Congar estudia en dos amplios capítulos el misterio del templo o presencia divina. I. *Jesús y el templo*: En la Encarnación y, sobre todo, con la muerte y resurrección de Cristo una nueva presencia divina se inaugura en el mundo; la antigua alianza da paso a la nueva; el templo de piedra da paso a nuevo templo: el Cuerpo de Cristo. El autor justifica estas afirmaciones a base, principalmente, de las palabras de Jesús, con motivo de la purificación del templo (139-180). II. *El cristiano y la Iglesia, templo espiritual*: Al pasar de los Evangelios a las cartas de los apóstoles se advierte un cambio de concepción: no es ya Cristo el templo de Dios, sino la Iglesia, su prolongación. No ignoran los apóstoles la verdad de Cristo como templo (Col. 2,9; Ef. 2,22; I P 2,4-8), mas les interesa resaltar esta verdad fundamental: Cristo no ha sido ni ha hecho nada para El solo; su misterio no se limita a su persona, sino que se realiza en nosotros. *San Pablo*: Los textos paulinos se alínean en un doble plano: el cristiano, templo de Dios; la comunidad, templo de Dios. *Hebreos*: Tomando como punto de partida 8,1 el autor insiste en tres puntos principales: Con Cristo ha entrado en juego un sacerdocio nuevo; a este nuevo sacerdocio responde un templo celeste que no es otro sino la comunión del pueblo de Dios, de la Iglesia con el Padre; Cristo, nuestro gran sacerdote, ha entrado como precursor en ese santo templo de los bienes futuros o comunión con Dios. *San Pedro*: El autor encuentra sintetizada la doctrina evangélica y apostólica respecto del templo en I P 2,4-10, que considera, además, emparentada con *Romanos* y *Efesios*: siguiendo la línea del Evangelio, Cristo muerto y resucitado es la piedra angular del nuevo templo que reemplaza al viejo. Asimismo, según el pensamiento apostólico, los fieles son, al igual que Cristo, piedras vivas, es decir, son templo de Dios. En la relación mutua de esas dos realidades, Cristo y los fieles, descubre Congar el plan misterioso de Dios, que es habitar en todos por uno solo.

Pudiera parecer que el templo así concebido se queda en las regiones etéreas de la vida interior personal. No es así. El templo espiritual se realiza en una forma corporal y concreta que existe en el marco de la historia, a saber, la

Iglesia. Más aún, este templo espiritual tiene su historia según venimos viendo en nuestro estudio. Habla después C. de la extensión y profundidad de la Iglesia como templo en medio del mundo.

Apocalipsis: Distingue dos templos, uno celeste y otro terrestre. Estos dos templos coexisten durante una parte del libro y se dan entre ellos relaciones mutuas. A un cierto momento Juan asiste al juicio de las naciones, y la historia se termina para dar paso a un cielo nuevo y a una tierra nueva. Desde el punto de vista del templo o habitación de Dios empieza entonces una nueva situación: es cierto que junto al cielo y tierra nueva aparece la nueva Jerusalén, pero «templo yo no he podido ver en ella: es que el Señor, el Dios, Señor de todas las cosas, es su templo, así como también el Cordero» (181-275).

Con esta síntesis histórica ante la vista se traslada C. al terreno de la teología especulativa, y en un capítulo a modo de *conclusión* nos ofrece unas profundas reflexiones sobre el misterio de la Presencia de Dios. Ellas se basan en la concepción tomista de la triple presencia divina en medio de la creación: por potencia, por gracia y por la unión hipostática. Hace ver el autor cómo el misterio de la Presencia divina va ganando profundidad, al mismo tiempo que avanza históricamente (279-293).

Cierran el libro tres apéndices: I. Una *tabla cronológica* de la historia y literatura bíblica, que se fija principalmente en los hechos y textos concernientes al templo (297-301). II. *La Virgen María y el templo*: después de aludir brevemente a los pasajes evangélicos que hablan de las relaciones de María con el templo de Jerusalén, pasa C. a hacer unas reflexiones sobre los siguientes temas: *a*) María, templo; *b*) María, Arca Santa; y *c*) Escala de Jacob (302-309). III *Presencia y habitación de Dios en la Antigua y Nueva Alianza*. Aquí toca C. ampliamente el discutido problema de la diferencia que existe entre los justos del Viejo y Nuevo Testamento (310-342).

Según confesión del propio C. (pág. 10), él había concebido en un principio una obra más modesta y breve, pero beneficiándose de unos meses de estancia en la Escuela Bíblica de Jerusalén, aquella síntesis primera fué cobrando mayores proporciones y enriqueciéndose considerablemente en la parte bíblica. Tanto es así que ha tenido cabida en la colección *Lectio divina*, la cual se propone introducir al público preparado en la lectura de la Biblia. En este aspecto la monografía de Congar es sumamente útil y acertada, pues da una visión global de toda la tradición bíblica en uno de sus aspectos más universales y profundos. Es posible también que este viraje en el autor a lo largo de la composición de la obra haya perjudicado su unidad, sencillez y sobriedad. El mismo tema del libro, a saber, el templo o presencia divina en medio de la creación, es sumamente denso y difícil de sintetizar en sus múltiples aspectos. Esta misma densidad del tema, la facilidad con que se pasa del templo material al espiritual en sus variadísimas modalidades, el estilo un poco difuso hacen la lectura del libro un tanto penosa. Esto, sin embargo, en nada merma la riqueza doctrinal, la exactitud y precisión con que se trata la tradición bílbica. De una manera amena y fácil logra Congar introducir al lector dentro del misterio salvífico de Dios. El P. Congar no ostenta títulos académicos en el campo bíblico. Este hecho valora todavía más la competencia y la técnica con que trata la literatura bíblica.

ANTONIO G. LAMADRID

FÉLIX GILS, C. S. Sp.: *Jésus prophète d'après les Evangiles synoptiques* (Orientalia et Biblica Lovaniensia II). Louvain, Publications Universitaires, 1957, 166 × 250 mm., XI + 196 págs.

El problema de si Cristo fué considerado en su tiempo como un profeta ha sido planteada y resuelta de muy diversas maneras. Gils estima que la cuestión merece ser replanteada sin prejuicios y se la plantea en esta tesis que presenta para obtener el título de doctor en filología bíblica por la Universidad de Lovaina.

En un primer capítulo (págs. 9-47) el autor examina los diversos testimonios que aparecen en los tres primeros Evangelios sobre la personalidad de Cristo como profeta. Nunca los evangelistas lo designan con este nombre. Repetidas veces reflejan la opinión del vulgo —especialmente del pueblo de Galilea— que lo tenían por tal, y que en ocasión de la resurrección del hijo de la viuda en Naim lo aclamó públicamente como profeta. Jesús mismo se designó a sí mismo con este título (Lc. 13, 33). La historicidad de estos testimonios —contra la desconfianza de M. Goguel— es para Gils tanto más cierta cuanto que no se ve el interés de la primitiva comunidad o de los evangelistas en atribuir a Jesús un título que rápidamente y con razón quedó eclipsado por la superior personalidad del Mesías, Hijo de Dios.

Los capítulos 2.º y 3.º, donde Gils estudia respectivamente las visiones proféticas (págs. 49-88) y las prediciones de Jesús (págs. 89-153), demuestran el parentesco de estos fenómenos en Cristo con los fenómenos semejantes de los antiguos profetas. Realmente poco añaden estos capítulos a las pruebas aducidas en el primero a favor del concepto, que sobre la personalidad profética de Jesús reflejan los evangelios sinópticos. El autor en ellos nos da la sensación de haber querido agotar el tema en todos los aspectos que de cerca o de lejos pudieran rozarse con él. El lector encontrará sugerencias muy aprovechables en gran número de cuestiones, que nada o poco tienen que ver con el problema central del libro. Pero a veces estimará que no son del todo convincentes algunos de los muchos argumentos con los que Gils pretende probar su tesis.

Para nosotros es evidente que los contemporáneos de Cristo, en general, lo tuvieron por un profeta, verdadero o falso. Pero sus creyentes, desde muy pronto, tuvieron tal seguridad de su condición de Hijo de Dios que apenas se preocuparon por lo que pudiera haber sido su actuación al estilo de los profetas clásicos. En este sentido consideramos demasiado sutiles las observaciones de Gils, cuando pretende descubrir en las descripciones de los sinópticos una intención refleja de presentar a Jesús con los clichets usuales en las narraciones que refieren la vida y actividad de los profetas clásicos. Creemos que esas semejanzas literarias no sobrepasan el marco del procedimiento imitativo o antológico. En todo caso, difícilmente admitiríamos que la comparación implícita hecha por el primer Evangelio entre Jesús y Moisés se base en el paralelismo de su misión profética precisamente. El procedimiento imitativo, empleado tan frecuentemente por los autores del Nuevo Testamento, puede servirnos a veces para descubrir el pensamiento teológico de los hagiógrafos neotestamentarios; pero a condición de que lo examinemos con la mayor objetividad posible y atendiendo, sobre todo, a las grandes líneas que motivan la alusión.

S. MUÑOZ IGLESIAS

St. Lyonnet, S. I.: *De peccato et redemptione, I, De notione peccati.* Pont. Instituto Bíblico, Romae, 1957, 92 págs.

El P. Lyonnet, profesor del Instituto Bíblico, conocido por sus estudios sobre exégesis y teología paulina, prepara para su publicación una pequeña colección de: «Theologia Biblica Novi Testamenti». El tema fundamental de esta colección versará sobre la noción de la Redención Cristiana. La teología escolástica al correr de los años ha ido a encuadrar ciertos conceptos teológicos en moldes algún tanto diversos de los que formaran en un primer tiempo un San Pablo o un San Juan. Nada más oportuno en nuestros tiempos que este moderno resurgir bíblico para ver de descubrir en toda su grandeza y amplitud los primeros moldes de nuestra teología. Uno de los conceptos más sublimes es el de la redención cristiana. Estudiar los datos que sobre el tema nos suministran las sagradas páginas será siempre labor digna de todo encomio. Esto pretende el P. Lyonnet con la presente colección.

Requisito necesario para la recta intelección del tema es el conocimiento del pecado; la redención (en su parte negativa) es esencialmente la destrucción del pecado. En este primer fascículo que reseñamos nos da el autor un estudio, no exhaustivo, pero sí completo y denso, del concepto de pecado dentro del pensamiento judío. Lo estudia con brevedad a lo largo del todo el A. T., deteniéndose algo más en Gén 3. Alude brevemente a los LXX y documentos de Qumrân sin meterse en profundidades y pasa luego revista a los Sinópticos junto con San Juan y San Pablo. Preceden 25 páginas en que el autor vierte muy oportunamente algunas ideas sobre teología bíblica. Están muy en su punto. Son indicaciones breves y precisas y las que van en el apartado B sobre la noción «histórica» de teología bíblica pueden deshacer muchos equívocos.

Como se puede apreciar fácilmente, este fascículo es necesario para adentrarse en el estudio de la teoría de la Redención cristiana. Creemos que el autor lo hace con paso seguro y sabiendo escoger de lo mucho que sale al camino. Partiendo de estos datos podrá luego construir un estudio completo y objetivo sobre la Redención, tal como aparece enfocada en la Sagrada Escritura. Son páginas en que se nota la labor paciente y atinada del profesor que las lleva muy estudiadas y las ha tenido que explicar repetidamente a sus alumnos. Es muy natural que no quiera agotar la materia. La bibliografía no deja de ser abundante y escogida. Deseamos que el autor nos dé en breve los otros fascículos de su colección.

P. Felipe de Fuenterrabía, O. F. M. Cap.

J. Daniélou, S. J.: *Théologie du Judéo-Christianisme* (Biblithèque de Théologie: Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, vol. I). Paris, Desclée et cie. Editeurs, 1957.—457 págs., 155 × 235 mm.

Tiene razón el ilustre autor cuando en la cubierta del volumen, a manera de llamativo anuncio, escribe: *Visage inconnu de l' Eglise primitive.* Porque la teología de las primeras generaciones cristianas ha permanecido prácticamente oculta casi hasta nuestros días y en parte permanece aún.

Y su valor no es puramente histórico; es también doctrinal. Porque, aunque el mensaje evangélico lo tenemos consignado en los escritos canónicos neotestamentarios, se necesitaba entonces, como siempre una sistematización y, aun antes, una formulación del pensamiento cristiano, que, primero, desarrollara el contenido del «mensaje», sobre todo al ponerse éste en contacto con la cultura extracristiana y particularmente con las corrientes filosóficas, y, después, que se redujera ese conjunto revelado a una síntesis doctrinal, inteligible a las mentalidades contemporáneas.

Pero es el caso que la primera formulación cristiana, aun antes que se expresara en fórmulas helenísticas, se expresó en fórmulas semíticas. Y aunque San Pablo, que, en general, escribió antes que los evangelistas, vivió más de cerca el ambiente helenista y procuró acercar no poco al helenismo el mensaje cristiano, de hecho también él es semita y piensa como tal. Y este tránsito del semitismo al helenismo es de una importancia sumamente extraordinaria, máxime cuando el mensaje es en sí tan transcendente y tanto influjo ejerció en las civilizaciones posteriores.

Por todo esto es esencialísimo el recoger la primera formulación semita del cristianismo, continuadora —histórica y doctrinalmente— de la primitiva catequesis apostólica, de la cual nacieron nuestros Evangelios sinópticos.

Mas, ¿dónde hallarla? No cabe duda: en la teología judío-cristiana ortodoxa de los dos primeros siglos, en la primitiva herencia literaria siríaca.

Pero aquí está la dificultad. Esas fórmulas semitas han permanecido durante siglos casi desconocidas para los teólogos, entre otras causas, por haberse perdido, en gran parte, los escritos que las contenían o por estar redactadas bajo esquemas mentales difíciles de captar para el teólogo formado en la cultura netamente escolástica, y en lenguas poco asequibles.

De aquí, pues, el inmenso trabajo que el P. Daniélou se ha impuesto en su investigación y la magnífica aportación que su obra ofrece en el campo de la teología positiva. Mientras otros, como H.-J. Schoeps (*Theologie und Geschichte des Judenchristentums*), consagraron sus tareas a las desviaciones judíocristianas de la primera época, Daniélou, con no menores bríos y con éxito indiscutible, se ha dedicado a las corrientes judíocristianas ortodoxas.

En cuatro partes divide su obra: *Les sources* (págs. 17-98); *Le milieu intellectuel* (págs. 101-164); *Les doctrines* (págs. 167-366), donde en sendos capítulos estudia la «Trinidad y la angelología», «los títulos del Hijo de Dios», «la encarnación», «la teología de la redención», «el misterio de la cruz», «la Iglesia en el plan divino» y «el milenarismo; y por último, *Les institutions* (págs. 369-432), donde expone igualmente en tres capítulos: «El bautismo y la Eucaristía», la vida y la liturgia de la primitiva «comunidad cristiana» y la interpretación práctica de esta vida por «la santidad personal». Cierra el volumen un copioso índice de los libros canónicos y de la literatura judío-cristiana citados en la obra (páginas 437-454).

La riqueza, pues, del contenido de este volumen salta a la vista. Y el valor de esta investigación puede calificarse de primerísimo orden, tanto para bíblicos como para teólogos.

Parécenos advertir cierta tendencia a supervalorar el influjo de la apocalíptica judía en general, y más concretamente el de las corrientes esenias de Qumrán,

sobre aquella literatura cristiana de primera hora. Incluso las *Odas de Salomón* se consideran dentro de esa corriente (y se relegan a la mitad del siglo II, sin decir por qué: cf. pág. 41, nota 1), mientras nunca se ponen en relación con el IV Evangelio, del que, sin embargo, no están tan alejadas, según creemos. Porque, si tanto es el contacto que se supone entre las *Odas* y las *Cartas* de San Ignacio —y esto, precisamente, por el pensamiento del «agua que murmura» (pág. 42)—, no vemos por qué ambos escritos —las *Odas* e *Ignacio*— no han de ser eco de Jn. 4, 10 ss., así como la *Oda* 30 parece un comentario de Jn. 7, 37-39 (cf. brevemente: «Estudios Franciscanos», 59 [1958], pág. 165, nota 6). Las siglas de los manuscritos de Qumrán son todavía las de los primeros años. Sabido es que hoy se citan ya, internacionalmente, con otras siglas.

Esperamos los volúmenes siguientes. Este, por lo pronto, es en realidad de importancia suma, no sólo como historia, sino mucho más como exposición doctrinal, para conocer el cristianismo de las primeras generaciones subapostólicas.

Fr. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap.

Ayuso Marazuela, Mons. Teófilo: *Biblia Polyglotta Matritensia*. Series VII Vetus Latina. L. 21 *Psalterium Visigothicum-Mozarabicum*. Editio critica curante Mons... Matriti, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Biblioteca de Autores Cristianos, MDCCCC L VII.—220 × 310 mm., XI + 193 pp.

Contando con su preparación técnica y con su enorme capacidad de trabajo, ha echado monseñor Ayuso sobre sus hombros la inmensa tarea de editar en la llamada *Polyglotta Matritensia* el texto de la *Vetus Latina Hispana*. Aparece hoy el primer tomo correspondiente a la serie VII, tomo 21. Se trata de la edición crítica, que se publica por primera vez, del Salterio mozárabe. Para la misma se emplean diversos elementos: textos manuscritos y ediciones impresas. Entre los primeros cabe distinguir dos secciones; en una están aquellos códices que contienen el Salterio Mozárabe con los salmos seguidos, en otra los diferentes libros que nos ha transmitido la Liturgia visigótica, en los cuales hay multitud de versículos del Salterio. De ahí una triple división de elementos: I. Salterio y *Liber Canticorum;* II. Restantes libros litúrgicos; III. Ediciones impresas. A continuación hace el autor un estudio de estos tres elementos básicos para la edición del Salterio visigótico (págs. 9-20). Habla de la realidad del Salterio mozárabe, del cual pretende dar una edición crítica. Este texto es, según Ayuso, la expresión más característica del antiguo texto español prejeronimiano. No duda de la realidad del Salterio mozárabe y prueba su tesis con el análisis de un par de salmos (54,55). Pero el estudio de los códices prueba que, dentro de esta unidad, existe una doble recensión muy marcada, representada cada una, respectivamente, por las *Biblias de la Cava* (cód. 13) y de *Alcalá* (cód. 17). Examina las características de ambas recensiones, concluyendo: 1) La recensión representada por 13 O(rtiz) está mucho más cerca de la Vulgata que la otra recensión del Salterio visigótico; 2) La que está representada por 17, etc., forma un grupo muy homogéneo y suele apoyar las lecciones típicas del Salterio Mozárabe, con algunas excepciones.

Puestos estos antecedentes, ¿cuáles son los principios críticos por los que se rige Ayuso en la presente edición? No pretende reconstruir el texto primitivo del

Salterio mozarábe; «queda esto forzosamente para una labor ulterior» (pág. 36). Empezó a hacerlo, pero desistió de ello, contentándose, por ahora, con hacer la edición crítica de una sola recensión. La escogida por el autor es «la recensión que sufraga el 17 y sus congéneres» (pág. 37). «Advertimos, sin embargo, que, habiendo de publicar más adelante el Salterio mozárabe, como parte integrante del *Salterio español*, dentro del complejo de la *Vetus Latina Hispana*, nuestro propósito es publicar entonces, por su mérito intrínseco, y para no repetirnos, el texto de la recensión que encabeza el 13, a fin de que quede constancia de ella» (pág. 38). En el trance de editar críticamente el *Salterio mozárabe* según la recensión encabezada por el códice 17, rechaza la tentación de una edición de un códice base y se decide por hacer un texto crítico, pero sólo de la recensión B. En aquellos pasajes en que existen variantes dentro de esta recensión, se adopta aquella lección que se juzga más próxima al genio de la recensión B, dentro de los testigos del Salterio mozárabe. En la elección de una variante juega un gran papel el propósito del autor de editar en el complejo de la *Vetus Latina Hispana* el texto de la recensión encabezada por el códice 13. Así, por ejemplo, se adopta la variante que ofrece un pequeño grupo de códices visigóticos, de buena calidad, cuando va solo, contra la mayor parte de los testigos de la misma recensión, 13 O y la Vulgata. Y anota el autor: «Críticamente hablando, la presunción está quizá de la parte contraria. Por lo cual, si nosotros no pensásemos hacer otra edición, tal vez incorporaríamos en ésta la lección de la mayoría. Pero habiéndola de hacer, nos inclinamos a adoptar en ésta las variantes del pequeño grupo visigótico... Así no repetimos la misma lección en las dos ediciones, sino que, hallándose divididos los testigos del Salterio mozárabe, de dos variantes recogemos una en cada una.» Confiesa el autor que es posible que los principios que ha adoptado en la elección del texto no convenzan a todos. En la expresión material del Texto ha preferido Ayuso unificarlo todo, adoptando las divisiones, numeraciones y puntuaciones de la Vulgata. Otro tanto debe decirse en cuanto a la ortografía; adopta en el Texto la forma corriente de escribirlas como se hallan en la Vulgata, salvo raras excepciones.

El aparato crítico es copiosísimo. Al principio de cada salmo señala los documentos en que se encuentra, empleando la palabra *invenitur*, y hace preceder con un *deest* la numeración de los que lo omiten. Anota la lección variante y la textual. Se consignan solamente las variantes reales, no las puramente fonéticas u ortográficas, salvo algunas excepciones, con el fin de evitar confusiones. En el texto del aparato crítico se decide el autor por conservar en lo posible la ortografía original, en contra del sistema adoptado en el Texto. Al fin de la introducción va una «conclusión», en la cual anuncia que entrega al lector un libro terminado hace bastante tiempo, pero cuya edición se retrasó involuntariamente, y en donde, además, reclama *benevolencia* para el mismo.

Tiene el lector en sus manos el primer volumen aparecido de la *Polyglotta Matritensia*. Considerando el camino que falta por recorrer, no confiamos ver nosotros el término de esta magna empresa. Pasarán años antes de que la Políglota Madridense aparezca en su totalidad en las estanterías de las bibliotecas. Es posible que con el tiempo crezca el número de colaboradores —si es que en España es posible el trabajo científico en equipo— y se aligere la carga que actualmente pesa sobre algunos pocos. Quizá con un grupo de colaboradores dirigido por un hombre entendido y tenaz, se llegará a una mayor perfección científica de

una obra llamada a ocupar un lugar de honor en el mundo de los sabios. Réstanos felicitar al autor de esta obra. Mundialmente conocido es monseñor Ayuso, y todos reconocen en él gran preparación técnica, mucho entusiasmo e incomparable capacidad de trabajo. El largo camino que le falta por andar podría acaso inducirle a acelerar la publicación del texto hispano confiado a sus desvelos, pero debe cerrar los ojos para no ver el camino que falta por recorrer, para concentrar su atención en poner una base firme a un monumento que, al menos en parte, otros levantarán, y en señalar la pauta para un trabajo científico que desafíe el roce de los años y resista los embates de la crítica. Que Dios le conceda largos años para gloria de las letras hispanas.

P. Luis Arnaldich, O. F. M.

REVISTA DE REVISTAS

Antonianum, 1958, oct.— S. Cavalleti, *Il sogno profetico di Giacobbe e i nomi divini* (El Sueño de la Escala no es fusión de dos fuentes diversas, sino una narración con unidad propia, en la que razones de contenido y de estilo determinan el uso diverso que se hace de los nombres divinos), pp. 443-447.

Bíblica, 1958, 3.— A. Feuillet, *Les perspectives propres à chaque évangéliste dans les récits de la transfiguration* (Cada evangelista tiene su propia perspectiva. Y en lo que concierne a la Transfiguración, las variaciones en la interpretación recaen sobre los puntos siguientes: el evento escatológico de que la Transfiguración es preludio, la significación de Moisés y de Elías, la significación del miedo de los apóstoles, y el alcance de la declaración celestial), pp. 281-301.— M. Dahood, *Qoheleth and Recent Discoveries*, pp .302-318.—Suitbertus, a S. J. a Cruce, *Die Vollkomenheitslehre des ersten Johannesbriefes* (I), pp. 319-333.— E. E. Murphy, *Yeser in the Qumran Literature*, pp. 334-344.—R. Yaron, *Identities in the Brooklyn Aramaic Papyri*, pp. 344-354.—J. B. Bauer, *Drei Tage*, páginas 354-358.

Bible et vie chrétienne, 1958, sept.-nov.— A. Gelin, *Voir Dieu, dans l'Ancien Testament*, pp. 3-12.—H. de Julliot, *Jésus parmi les siens*, pp. 13-21.— D. Mollat, *La guérison de l'aveugle-né*, pp. 22-31.

— — — —, **1958, nov.-dcb.**— Ch. Paty, *La Paix de l'Emmanuel*, pp. 3-27.— G. Ghyssens, *C'est Lui qui est notre paix*, pp. 28-36.—A. D'Hippone, *Fils de la Synagogue, Fils de Dieu*, pp. 43-47.—L. Ramlot, *Les prometteurs de paix* (Ézequiel 13, 1-16), pp. 48-57.—I. Fransen, *Cahier de Bible: La Gloire de la Bonté du Sauveur: Épitre à Tite*, pp. 58-67.—E. Beaucamp, *L'heure d'une réconciliation totale et universelle* (Psaume 85), pp. 68-79.—P. Blanchard, *La spiritualité bibliquc de la paix du Vénérable F. M. P. Libermann*, pp. 80-88.—Botte, *Le texte du Quatrième Évangile et le Papyrus Bodmer II*, pp. 96-107.—A. Nocent, *Cinq livres sur la Liturgie*, pp. 107-109.

Bijdragen, 1958, 4.—Chr. Wagner, *Gotteserkenntnis im Spiegel und Gottesliebe in den beiden Korintherbriefen* (Investiga la metáfora del espejo, y la tradición sobre el «misterio del espejo», para aportar nuevas luces a la exégesis de las cartas a los de Corinto), pp. 370-381.

Catholic Biblical Quarterly (The), 1958, july.—J. J. Collins, *Papyrus Bodmer II*, pp. 281-289.—S. Bartina, *Another New Testament Papyrus* (P^{67}), páginas 290-291.—J. J. O'Rourke, *Hypotheses regarding 1 Corinthians 7,36-38*, páginas 292-298.—C. Stuhlmueller, *The Influence of Oral Tradition upon Exégesis*, pp. 299-326.—Ch. H. Giblin, *«As It Is Written...» A Basic Problem in Noematics (I)*, pp. 327-353.

Ciencia y Fe, 1958, abr.-sept.—J. Aduriz, *El objeto del «Pisteuein» cristiano en las epístolas paulinas* (La Resurrección de Cristo en su sentido integral: operación de Dios que realiza así su plan salvífico; aceptación divina de la sangre de Cristo; manifestación espléndida de su divinidad, y brote de la vida que anima a la Iglesia bajo el influjo del Espíritu), pp. 195-210.—J. Aduriz, *El «Martirion» apostólico en las epístolas paulinas*, pp. 267-268.

Ciencia Tomista (La), 1958, jul.-dicb.—M. García Cordero, O. P., *Las diversas clases de pecados en la Biblia* (ritual, moral, individual, colectivo, original, graves, leves, venial, ¿irremisible?), pp. 399-430.

Divus Thomas, 1958, abr.-septb.—L'Stefaniak, C. M., *De Novo Testamento ut christianismi basi historica* (Utilizando los argumentos teológicos tradicionales, prueba que los Evangelios son en realidad documentos históricos), pp. 113-130.—S. Espósito, S. J., *Cassiodoro, la Bibbia e la cultura occidentale*, pp. 193-204.—S. Cipriano, *«Dio e Cesare» Attualità di un problema alla luce del Nuovo Testamento* (Cullmann en su obra *Der Staat im N. T.* incurre en un escatologismo excesivo, padece de una desconfianza constante para con las «potestades» (Rom. 13 1 ss.) de la república, como si en ellas actuase Satanás secretamente y sin excepción, por fin no interpreta rectamente algunos versículos de S. Pablo, v. gr. 1 Cor. 6,1-11; Rom. 13,1-12), pp. 253-266.

— — — —, 1958, oct.-dcb.—J. Herrera, C. M., *Cephas seu Kephas est Simon Petrus*, pp. 481-484.

Études Théologiques et Religieuses, 1958, 2—3.—P. Bonnard, *Faiblesse et puissance du Chrétien selon St. Paul* (Terminología y extensión del tema, naturaleza de esta debilidad, potencia de Dios en la debilidad humana. Esta última cuestión se resume en la paradoja de 2 Cor. 12,10), pp. 61-70.—P. Bonnard, *Cinq remarques Bibliques sur le Péché*, pp. 71-82.

Evangelische Theologie, 1958, jun.—E. Fuchs, *Die der Theologie durch die historich-kritische Methode auferlegte Besinnung* (Estudia cómo se le impone ese sentido al estudiante de teología cuando tiene que predicar sobre un texto del N. T. Como ejemplo toma Mt. 20,1-16 parábola de los obreros de la viña), pá-

ginas 256-268.—E. Raetschel, *Der Sinn des Abendmahls nach Paulus* (Se sitúa en la línea de Kummel para abundar en su opinión de que no se come realmente el cuerpo real de Cristo, sino que se trata de la reunión comunitaria de los discípulos con el Señor), pp. 269-284.

— — — —, **1958, octb.**—J. B. Souček, *Zu Problemen des Jakobusbriefes*, páginas 460-468.

Harvard Theological Review (The), 1958, ener.—J. Bloch, *Some Christological Interpolations in the Ezra-Apocalypse*, pp. 87-94.—R. W. Funk, *Papyrus Bodmer II (P^{66}) and John 8,25*, pp. 95-100.—E. Bammel, *Is Luke 16-18 of Baptist's Provenience?*, pp. 101-106.

— — — —, **1958, 3.**—R. Smothers, S. J., *Two Readings in Papyrus Bodmer II* (Ioh 7,52; 8,25), pp. 109-122.—J. H. Greenlee, *A Misinterpreted Nomen Sacrum in P^9*, pp. 187.

Iris Theological Quarterly (The), 1958, octb.—T. Fahy, *Romans 8: 3-4* (Análisis filológico, brevísimo), pp. 387.

Israel Exploration Journal, 1958, 2.—E. R. Goodenough, *The Paintings of the Dura-Europos Synagogue: Method and an Application*, pp. 69-79.—Y. Yadin, *Salomon's City Wall and Gate at Gezer*, pp. 80-86.—J. Naveh, *Khirbat al-Muqanna'-Eqron: An Archaeological Survey I*, pp. 87-100.—L. Y. Rahmani, *A Jewish Tomb on Shahin Hill, Jerusalem*, pp. 101-105.—A. Kindler, *A Seventh Century Lamp with Coin Decoration*, pp. 106-109.—J. Licht, *A copyst's Error in the Manual of Discipline*, pp. 110-112.—N. Avigad, *New Light on the MSH Seal Impressions*, pp. 113-119.—A. P. Schick, *Tiran: the Straits, the Island, and its Terraces I*, pp. 120-130.

— — — —, **1958, 3.**—J. Leibovitch, *Le Griffon d'Erez et le sens mythologique de Némésis*, pp. 141-148.—J. Kaplan, *Excavations at Vadi Rabah*, pp. 149-160.—R. D. Barnett, *The Siege of Lachish*, pp. 161-164.—J. Naveh, *Khirbat al-Muqann'-Ekron: An Archaeological Survey II*, pp. 165-170.—Y. Aharoni y R. Amiran, *A New Scheme for the Sub-Division of the Iron Age in Palestine*, pp. 171-184.—G. Radan, *Helmet Found Near Ascalon*, pp. 185-188.—A. P. Schick, *Tiran: the Straits, the Island, and its Terraces II*, pp. 189-196.

Jewish Quarterly Review, 1958, abr.—M. H. Segal, *The book of deuteronomy*, pp. 315-351.—J. Ostrow, *Tannaitic and Roman Procedure in homicide*, pp. 352-370.—S. B. Hoenig, *On the age of mature resposability in IQSa*, páginas 371-375.

Journal of Biblical Literature, 1958, septb.—J. L. McKenzie, *Problems of hermeneutics in Roman Catholic Exegesis*, pp. 197-204.—R. B. Y. Scott, *The hebrew cubit*, pp. 205-214.—J. M. Allegro, *More Isaiah commentaries from Qumran's fourth cave*, pp. 215-221.—S. Vernon McCasland, *The Way*, pp. 222-230.—F. W. Daker, *Luke 16, 16 - and opposition logion*, pp. 231-243.—W. F. Al-

BRIGHT, *Bultman'history and eschatology*, pp. 244-248.—J. M. BAUMGARTEN, *Qumran Studies*, pp. 249-257.

Naturaleza y Gracia, 1958, jul.-dcb.—C. DE VILLAPADIERNA, O. F. M. CAP., *Cristo Principio y Fin del cosmos* (El texto de Col. 1,15-20 es apoyo valiosísimo de la tesis escotista del primado absoluto de Cristo y de su predestinación antes que las demás criaturas), pp. 169-186.—S. DE CARREA, O. F. M. CAP., *Concepto de Iglesia en el Nuevo Testamento* (A propósito de la 19.ª Semana Bíblica Española), pp. 235-253.

Nouvelle Revue Théologique, 1958, octb.—J. ROTH, C. SS. R., *Thèmes majeurs de la Tradition sacerdotale dans le Pentateuque* (Estos temas son Dios y la Alianza), pp. 696-721.

Revue Biblique, 1958, jul.—R. TOURNAY, O. P., *Recherches sur la chronologie des Psaumes* (à suivre) (Quiere mostrar que el tiempo de Josías constituye una etapa notable en el desarrollo de los salmos), pp. 321-357.—C. SPICQ, O. P., *Notes d'exégèse johannique. La charité est amour manifeste* (Nuevos perfiles interpretativos de algunos textos de San Juan sobre el *agapé:* Ioh. 3,18; 13,1; 15,13; 1 Ioh. 4,8.16; 4,10), pp. 358-370.—J. P. AUDET, O. P., *Esquisse historique du genre littéraire de la «Bénédiction» juive et de l'«Eucharistie» chrétienne*, pp. 371-399.—*Chronique Archéologique* (suite). (Planches VI à XIII), pp. 400-423.

Revue des Sciences Religieuses, 1958, octubre.—J. DANIÉLOU, *Le symbolysme de l'eau vive* (El simbolismo del agua viva está íntimamente ligado a la teología del bautismo), pp. 335-346.—C. HAURET, *Notes d'exégèse, Genèse, 4,1: «Possedi hominem per Deum»* (Sobre la significación del verbo qânîti), pp. 358-367.

Revue de Théologie et de Philosophie, 1958, IV.—CH. MASSON, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?* (Reflexiones críticas sobre un estudio de O. Cullmann sobre el tema), pp. 250-267.—P. BONNARD, *L' Eglise corps de Christ dans le paulinisme* (Ni *confusión* de la cabeza y de su cuerpo, como tiene que afirmar la doctrina católica romana, ni *separación* como interpreta el pseudo-protestantismo, sino *relación viva* entre esta cabeza y este cuerpo cual la describe el N. T.), páginas 268-282.

Sciences Ecclésiastiques, 1958, octb.—J. P. AUDET, O. P., *Jésus et le «Calendrier sacerdotal ancien»* (Este sábado «secundo primo» sería el día 25 del primer mes, ya que es el segundo después de la Pascua (día 15 del mes primero) y el primero en el cómputo de las siete semanas hasta la fiesta de las Primicias (día 15 del mes 3.º), pp. 361-383.—J. RACETTE, S. J., *La spiritualité du psaume 95 (94)*, pp. 385-392.—F. BOURASSA, S. J., *Thèmes bibliques du baptême* (Estudio sintético de los tipos y figuras co nlas correspondientes explicaicones teológicas y morales) pp. 393-450.

Scriptorium Victoriense, 1958, ener.-jun.—A. IBÁÑEZ ARANA, *La relación «Escritura-Tradición» en la Teología Pretridentina* (A pesar de lo que afirma Geiselmann, en los tiempos anteriores al concilio de Trento, no existía ninguna escuela

teológica, ni siquiera ningún teólogo particular tenido por católico, sea en la Edad Media, sea en el siglo XVI, que defendiera el principio de la «sola Scriptura»), páginas 141-180.

Scuola Cattolica, (La), 1958, sept.-octb.—P. DACQUINO, *Note su Ef. 5,22-31* (Exégesis matrimonial), pp. 321-331.

Sefarad, 1958, 2.—F. CANTERA BURGOS, *Nueva serie de manuscritos hebreos de Madrid*, pp. 219-240.—N. ALLONY y A. DÍEZ MACHO, *Otros dos manuscritos «palestinenses» de Salmos*, pp. 254-271.—S. CAVALLETTI, *II* ירע *nel Manuale di Disciplina?*, pp. 333-335.

Studia Montis Regii, 1958, 2.—J. MÉNARD, *Un titre messianique propre au livre des Actes: le* παῖς Θεοῦ (Apareció ya en inglés en C. B. Q. 19 (1957) (83-92), pp. 213-224.

Studia Theologica, 1958, I.—A. EHRHARDT, *The Construction and Purpose of the Acts of the Apostles*, pp. 45179.—E. LÖVESTAM, *Über die neutestamentliche Aufforderung zur Nüchternheit* (La motivación de la sobriedad en el N. T.), páginas 80-102.—P. WINTER, *On the Margin of Luke I,II* (En torno a varias expresiones de origen judío-palestinense en los dos primeros capítulos de San Lucas), pp. 103-107.

Theological Studies, 1958, jun.—J. A. FITZMYER, S. J., *«Peace upon Earth among Men of His Good Will» (Lk. 2: 14)*, pp. 225-227.

— — — —, 1958, sept.—E. E. MCNALLY, S. J., *The «tres linguae sacrae» in Early Irish Bible Exegesis*, pp. 395-404.—P. W. HARKINS, *The Text Tradition of Chrysostom's Commentary on John*, pp. 404-412.

Theologie und Glaube, 1958, 6.—P. H. WEBER, *Die Fluchpsalmen in augustinischer Sicht*, pp. 443-350.

Theologische Quartalschrift, 1958, 2.—G. JOH. BOTTERWECK, *Ein Lied vom glückseligen Menschen (Ps. I)* (Una contribución al estudio de los «macarismos» en el A. T., aplicado a la inteligencia de este salmo), pp. 129-151.—B. DREHER, *Zur Gestalt einer künftigen Schulbibel* (Conclusión), pp. 184-206.

Trierer Theologische Zeitschrift, 1958, 4.—L. SCHEFFCZYK, *Biblische und dogmatische Theologie* (En torno al concepto y método de la teología bíblica y sus relaciones con la dogmática), pp. 193-209.—J. BLINZLER, *Zum Problem der Brüder des Herrn* (II. Teil) (Discute las hipótesis: Santiago y José hijos de una María distinta de la madre del Señor; Simón y Judas hijos de Clopas, hermano de San José), pp. 224-246.—G. ZIENER, O. M. I., *Das Bildwort vom Sauerteig Mc. 8,15*, pp. 247-248.

— — — —, 1958, 6.—H. GROSS, *Was ist alttestamentliche Theologie?*, páginas 355-363.

Zeitschrift fur Katholische Theologie, 1958, 3.—B. Fischer, *Conculcabis leonem et draconem,* (Sobre el uso del Salmo 90 en la Cuaresma), pp. 421-429.

Zeitschrift fur Theologie und Kirche, 1958, 1.—E. Kutsch, *Erwägungen zur Geschichte der Passafeier und des Massotfestes* (Sus fuentes son Ex. 23,14-17; 34,18-25; Dt. 1-17; Lev. 23; Num. 28 s.), pp. 1-35.—K. Koch, *Die Eigenart der priesterschriftlichen Sinaigesetzgebung* (Un estudio de Ex. 25-Lev. 16: Num. 1-10), pp. 36-51.—O. Kaiser, *Die Begründung der Sittlichkeit im Buche Jesus Surach,* pp. 51-64.—G. Ebeling, *Jesus und Glaube* (Cuál es el contenido de la expresión «yo creo en Jesús»), pp. 64-110.

— — — —, 1958, 2.—H. Gese, *Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament,* pp. 127-145.—S. Lehming, *Erwägungen zu Amos* (En torno a las relaciones de Amos con los profetas se examinan los lugares 2,11 s.; 3,8 y 7,12 ss.), pp. 145-169.—E. Fuchs, *Jesus und der Glaube,* pp. 170-185.

ESTUDIOS

Contribución al estudio de las fuentes árabes y rabínicas en la doctrina de Santo Tomás sobre la profecía

I. Planteamiento de la cuestión

Santo Tomás dejó dos tratados completos acerca de la profecía: la cuestión 12 del *De Veritate*, y las cuatro cuestiones, 171 a 174, de la IIa-IIae de la *Summa Theologiae*. Aparte de ambos tratados, el capítulo 154 del III libro de la *Summa contra Gentiles* constituye también un estudio general sobre la profecía, aunque bastante más breve e incompleto que los anteriormente aludidos. Los otros pasajes en que el Santo se ocupa incidentalmente del carisma profético se encuentran esparcidos por sus *Comentarios a Isaías*, a la I y II *ad Corinthios*, *ad Hebraeos* y por las *tres partes* y *Suplemento* de la *Summa Teológica*.

Cuando se leen tales escritos del Doctor Angélico hay un hecho que se presenta primeramente a la vista: Santo Tomás cita bastantes veces a varios autores árabes y al rabino Maimónides. Especialmente, las citas son más abundantes en el *De Veritate*.

Tal hecho constituye ya el punto de partida del presente trabajo y suscita una serie de preguntas, cuya respuesta integrará el objeto de esta ponencia:

¿Acudió verdaderamente Santo Tomás a tales escritos árabes y judeo-rabínicos, para informarse más intensamente acerca de las cuestiones que atañen a la profecía?

¿Fué posible al Doctor Común el conocimiento de esos escritos semíticos medievales?

¿Es digna de ser tenida en cuenta la especulación arábigo-judaica como fuente de la doctrina tomista sobre la profecía?

¿En qué medida y de qué modo influyeron esos escritos? En

otras palabras: ¿Cuál fué el alcance de la influencia arábigo-judaica en la formación de la doctrina tomista referente a la profecía?

Esos han sido los motivos que me han estimulado a emprender el presente trabajo y los objetos que me he propuesto estudiar.

II. Citas explícitas de autores árabes y rabínicos

Pero antes de pasar adelante convendrá que nos entretengamos en consignar el hecho de las citas de los autores semíticos. Para mayor brevedad, empero, nos limitaremos exclusivamente a las citas que vienen en la q.12 del *De Veritate:*

De Avicena:

a.1 corp. («sicut Avicena dicit, VI de Naturalibus»).
a.1 ad 1 («secundum modum Avicennae»).
a.3 obj. 8 («determinavit autem Avicenna in VI de Naturalibus, de prophetia»).
a.3 ad 8 («illi philosophi, qui de prophetia determinaverunt», se refiere a Avicena).
a.3 obj. 9 («ut Avicenna ponit in VI de Naturalibus»).
a.3 ad 9 («et sic in hoc non est sustinendum dictum Avicennae»).
a.6 obj. 6 («Avicenna dicit»).
a.6 ad 6 (responde a Avicena).

Las citas, pues, de Avicena en la q.12 del *De Veritate* son ocho en total; de ellas menciona su nombre expresamente en seis; las otras dos responden a la sentencia de Avicena.

De Averróes:

a.1 obj. 1 («ut dicit Commentator in III de Anima, —Comment.13—»).
a.1 ad 1 («quod definitio illa» —se refiere a la definición dada por Avarróes en el a.1 obj. 1—).
a.1 Sed C.1 («ut dicitur III de Anima» —Comment. 12—).
a.2 obj. 4 («ut Commentator dicit VIII Physicorum» —VII Metaph. Comment. 27 et 31, et XII Comment. 13 et 18—).
a.2 corp. («ut patet in II Physicorum» —Comment. 88 et ss.—).
a.10 ad 7 («unde Philosophus dicit in II de General.» —Comment. 64—).
a.12 obj. 11 («secundum Philosophum, II Metaphys.» —Comment. 1—).
a.12 Sed C.3 («unde in lib. IV Metaphys. —Comment.24— ponitur»).
a.13 Sed C.4 («ut dicitur in III de Anima —Comment.38»).
a.13 ad 2 («ut in X Metaphys. —Comment.25—»).

En total son diez las citas de Averróes. De ellas sólo dos lo cita por su título de Commentator; una responde explicando una definición de Ibn Rūš (a.1 ad 1); el resto de las veces lo cita, de una

manera confusa, implícitamente junto con el texto de Aristóteles que comenta Averróes.

De Maimónides:

a.2 obj. 6 («ut dicit Rabbi Moyses»).
a.2 ad 6 («dicendum quod Rabbi Moyses non intelligit»).
a.5 corp. («et ideo dicit Rabbi Moyses quod»).
a.12 obj. 6 («ut dicit Rabbi Moyses»).
a.12 ad 6 («quod in hoc Rabbi Moyses»).

En total cinco citas de Maimónides, explícitas, por su nombre más divulgado entre los latinos de Rabbi Moyses.

Bástennos, pues, de momento, estas citas del *De Veritate* como demostración de la legitimidad del punto de partida de nuestro estudio. Antes de pasar adelante respondamos a una de las preguntas que antes nos hicimos, la cual se plantea como una cuestión previa: *¿Fué posible a Santo Tomás el conocimiento de los escritos árabes y judeo-rabínicos, referentes a la profecía?* La pregunta estimo quedará suficientemente contestada en las páginas que vienen a continuación, en las cuales abordo la exposición de las obras arábigo-judaicas, referentes a la profecía, que conocieron los escolásticos en tiempos del Doctor Angélico por haberse vertido al latín.

III. Principales versiones latinas de obras árabes y judaicas, referentes a la profecía, que circularon por Europa antes de Santo Tomás

Estudiaremos esta cuestión dividiéndola por autores. Nos detendremos en Ibn Sina, al-Gazali, Ibn Rūš y Mosé ben Maymón. De los demás no nos ocuparemos sino muy pasada, por carecer de importancia para nuestro tema de profecía.

Gerardo de Cremona († 1187) tradujo hacia 1180 el tratado *De somno et visione* de al-Kindi. En esta obra al-Kindi hace una exposición bastante oscura de la profecía. Aunque fué conocida por los escolásticos, no parece haber tenido un influjo considerable (1). Algo

(1) Cfr. A. Nagy, *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub ben Ishaq al-Kindi*, en «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters» II.5 (1897). En las pp. 12-27 trata de la versión latina hecha por Gerardo de Cremona del tratado *De somno et visione*. Cfr. etiam Bruno Decker, *Die Entwicklung der*

semejante debió ocurrir con los escritos de Al-Farabi conocidos en la Europa latina (2).

Está claro que no nos vamos a referir aquí sino sólo a aquellas obras árabes y hebreo-rabínicas que se ocupan del estudio de la profecía.

Traducciones de obras de Avicena referentes a la profecía

Ya Domingo Gonzálvez *(Dominicus Gundisalvus*, o *Gundisalinus)* y Juan Hispano *(Johannes Hispanus Abendaud)* vertieron al latín, como miembros de la ilustre escuela de traductores de Toledo, fundada por el arzobispo don Raimundo, el *De Anima* de Avicena. Esta obra tuvo una gran difusión entre los latinos, que la solían citar con los títulos de *Liber Sextus de Naturalibus*, o *Lib. Sex. Naturalium*, o más tarde, con el de *Opus egregium* de Anima, que aparece en algunas de las ediciones de la época renacentista. Fué traducido probablemente, antes de 1181. Podemos decir que el *De Anima* de Avicena, después del *De Anima* de Aristóteles, comentado por Averróes, fué el libro básico para el estudio de la Psicología en Europa durante el siglo XIII. Incluso, durante el Renacimiento fué utilizadísimo, como lo prueban las abundantes ediciones que se hicieron de él en las primeras décadas que siguieron a la invención de la imprenta (3).

Muy difundida fué también entre los escolásticos cristianos la *Metafísica* de Ibn Sīnā, puesta del mismo modo en latín por el equipo

---

Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhem von Auxerre bis zu Thomas von Aquin, Breslau, Verlag Müller Seiffert, 1940, p. 15, nota 1.

(2) Cfr. B. Geyer. *Die patristische und scholastische Philosophie* (F. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* II,11). Berlin 1928, p. 21. Cfr. etiam Decker, *o. c.*, p. 15.

(3) Cfr. Angel González Palencia, *El arzobispo Don Raimundo de Toledo*. España-Calpe, Madrid-Barcelona 1943, pp. 138-142. Cfr. etiam A. Gonz. Pal., *Historia de la Literatura arábigo-española*. Colecc. Labor, 2.ª ed. Barcelona 1945, páginas 313-314.

Entre las ediciones latinas del *De Anima* avinceniano es célebre la que hizo Antonius Carcamus, impresa en Pavía 1485. Otra versión diferente editó Alpagus Bellunensis en 1546.

Sobre textos de Avicena referentes a Psicología y que tratan también de profecía, los cuales tuvieron influencia en la escolástica cristiana, cfr. Lander, *Die Psycologie des Ibn Sina*, en «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesell-

de traductores de Toledo. De importancia capital para nuestro tema es el *tratado X* de dicha Metafísica, como habrá ocasión de ver más adelante (4).

En cambio, del *Compendium Metaphysicae* del maestro árabe no nos queda ninguna versión medieval. No obstante es casi seguro que debió circular, por ciertas huellas que hacen pensar en esta obra. Según MASNOVO es muy probable que desde 1200 fuera conocida alguna versión de dicho *Compendio* (5).

Traducciones de Algazel.

Hacia el año 1180, el equipo de traductores toledanos, formado por D. Gonzálvez y J. Hispano, hizo una traducción latina de la famosa obra de Algazel, titulada *Maqāṣid al-falāsifa (Opiniones de los filósofos)* (6), que fué impresa en el siglo XVI (7). Al hebreo rabínico se hicieron al menos dos versiones, una en el siglo XIII y otra en el XIV, que fueron comentadas repetidas veces (8). El texto árabe de esta obra, por el contrario, parecía haberse perdido, hasta

---

schaft» 29 (1876), 355-418. Interesantes investigaciones, en sentido más general, cfr. en A. M. GOICHON, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe mediévale.* Forlong Lectures 1940.

(4) La Metafísica fué insertada en las edic. grandes de sus obras: AVICENNAE peripatetici philosophi ac medicorum facile primi *Opera in lucem redacta.* Venetiis 1508.

(5) Cfr. GOICHON, *o. c., passim.* A. MASNOVO, *DaGuglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino.* (Publicazioni della Universita Catt. del S. Cuore), Milano 1930, vol. I, p. 108.

Modernamente tenemos una traducción latina hecha por NEMATALLAH CARAME: *Avicennae Metaphysicae Compedium,* ex arabo latinum redidit et adnotationibus adornavit... Roma 1926.

(6) Cfr. D. SALMAN, O. P., *Algazel et les latins,* en «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 10 (1935-6), 103-124. Es el trabajo más reciente, que conozcamos, sobre los problemas del *Maqāṣid* que conocieron los latinos medievales.

(7) La traducción de Gonzálvez y J. Hispano fué editada por Liechtenstein en 1506; la portada de la ed. dice así: «Petrus Liecht. Coloniensis ... in lucem opus prodire fecit anno ... MDVI ... sub hemispherio Veneto. *Incipit Logica Algazalis...*». Cfr. MAURICE BOUYGES, *Notes sur les philosophes arabes connus des latins au moyen âge,* en «Mélanges de l'Univ. St. Joseph» (Beyrouth) 7 (1921), 43-48.

(8) Cfr. *The Jewish Encyclopedia* s. v. Ghazali. Cfr. etiam BOUYGES, o. c., página 397.

que modernamente se han encontrado algunos códices y ha sido editado íntegramente en el Cairo el año 1913 (9).

Algazel escribió esta obra, *Maqāṣid al-falāsifa*, como trabajo previo a otra suya titulada *Tahāfut al-falāsifa*, esto, es *Refutación de los filósofos*. De este modo, en la primera Algazel recogía los *placita philosophorum*, y en la segunda, es decir, en el *Tahāfut*, hacía la crítica de ellos, remitiendo para los textos al *Maqāṣid*. El fin de Algazel en ambas partes era refutar las teorías de los *falāsifa* opuestas a los dogmas musulmanes. Esta índole del *Maqāṣid*, que fué explicada por primera vez de una manera clara por Asín Palacios (10), ha sido la causa de que muchos autores hayan atribuído a Algazel las tesis que precisamente él se proponía refutar: de tal error de interpretación participaron especialmente los escolásticos latinos. La causa principal de esta confusión fué que el prólogo árabe del *Maqāṣid*, en el que se explicaba el plan de la obra, fué omitido al parecer en casi todos los códices de las versiones latinas. En efecto, hoy día poseemos únicamente un manuscrito latino que reproduzca el *Maqāṣid* de modo completo, incluído el Prólogo. Se conserva en la Biblioteca Nacional de París (11) y contiene el mencionado Prólogo y las tres partes (Lógica, Metafísica y Física), precisamente en el mismo orden que en el texto árabe, cosa que no ocurre en todos los manuscritos latinos.

De dichas tres partes del *Maqāṣid*, la Física comprende también la Psicología. Cuando los escolásticos, o sus editores, citan *Logica*, o *Metaphysica*, o *Scientia Naturalis Algazelis*, hay que pensar, con toda seguridad, que se refieren a una de las partes del *Maqāṣid*.

Bouyges descubrió que los 16 puntos condenados como *errores Algazelis*, en el célebre catálogo de *Errores philosophorum*, atribuído —hasta Mandonnet— a Aegidius Romanus, se encuentran pre-

---

(9) BEER publicó en 1888 un trozo —16 páginas— del *Maqāṣid*, acompañado de traducción alemana y notas. Era lo único que se conocía existente en bibliotecas europeas. Pero en 1913, MUḤYĪ AL-DĪN ṢABRI AL-KURDI editó el texto árabe íntegro. El editor egipcio no ha tenido en cuenta, empero, el ms. *Or.* 6498 del British Museum, adquirido en 1903, después de la edic. parcial de Beer.

(10) Cfr. MIGUEL ASIN PALACIOS, *Algazel: Dogmática, Moral y Ascética*. Zaragoza 1901, p. 139. Algo advirtió ya MUNK en *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, Paris 1859, p. 370, al avisar que en las versiones hebreas venía un Prólogo que no se contenía en la trad. latina (de 1506). Cfr. etiam BOUYGES, *Notes...* páginas 398-9.

(11) Núm. 16096 de los mss. latinos. Cfr. SALMAN, O. P., *Algazel et les lat...*, pp. 120 ss. El ms. debe ser de fines del siglo XIII.

cisamente en la edición árabe del *Maqāṣid* —es decir, en la parte expositiva que hace Algazel de los errores de los *falāsifa*—, y todos en exacta correspondencia, hasta literal a veces, y siguiendo el mismo orden (12). Todo lo expuesto nos demuestra claramente que el *Maqāṣid* tuvo una gran difusión entre los escolásticos cristianos, pero fué interpretado de modo contradictorio, debido principalmente a la omisión del Prólogo.

Traducciones de Averróes.

Los escritos de Ibn Rūš, especialmente sus *Comentarios* a la enciclopedia aristotélica, eran conocidos en Europa desde 1230, no en su totalidad, pero sí en una buena parte (13). El introductor en Europa de las obras del *Commentator* parece haber sido el inglés Miguel Scot, que las puso en latín, durante su estancia en Toledo, con la ayuda de su intérprete —*truchimán*— Andrés el Judío. ¿Cuándo hizo las traducciones el equipo Scot-Andrés? Solamente una de las versiones, la de la obra de Alpetragio, lleva la fecha: año de 1217. Si tenemos en cuenta que Scot estuvo pocos años en Toledo, podemos decir que alrededor de ese mismo año debieron también haber sido traducidos los escritos de Averróes (14). De todos modos las traducciones de Scott tuvieron una difusión rapidísima y amplísima, debido, en parte, a la actividad del traductor y, en parte también, a la oportunidad y al interés que suscitaron los *Comentarios al Filósofo* (15). Empero, las obras de Averróes conocidas por los escolásticos probablemente fueron sólo las de filosofía y ciencias naturales. Las obras teológicas y jurídicas, por el contrario, parece que no pasaron a la Europa medieval.

Entre el considerable número de libros traducidos por el equipo

(12) Cfr. Bouyges, *Notes...*, pp. 400 ss.

(13) Cfr. Ernest Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, 2.ª edit. Paris, Levy, 1861, p. 205. G. Théry, *Toledo, grand ville de la ranaissance mediévale*, Oran 1944, p. 63. Gardet-Anawati, *Introduction a la théologie musulmane* (Essai de Théologie comparée), colec. «Etudes de Philosophie mediévale», Paris, J. Vrin, 1948, p. 247. De Vaux, *La première entrée d'Averroès chez les latins*, en «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 22 (1933) 213-217.

(14) Cfr. Renan, *o. c.*, p. 207; Théry, *o. c.*, p. 63.

(15) Scot, con sus manuscritos de las versiones de los Comentarios de Averróes, hizo viajes triunfales por Europa y fué especialmente acogido en la corte de los Hohenstaufen. Cfr. Renan, *o. c.*, pp .207-9; Théry, ibíd.; De Vaux, ibíd.

Scot-Andrés nos interesa aquí consignar, por su especialísima importancia para nuestro tema: 1) el *Comentario* al *De Somniis* del Estagirita, y 2) el *Tractatus de anima*, original de Averróes (16).

Obra famosa de Ibn Rūš, el *Tahāfut al-tahāfut al-falāsifa, Refutación de la refutación de los filósofos*, es decir, de la obra de Algazel, acuñada en latín con el título de *Destructio destructionis*, no nos consta haber sido traducida a la lengua del Lacio hasta el siglo XIV. Asín Palacios creyó, sin embargo, que a través de RAIMUNDO MARTÍ, esta obra del filósofo cordobés fué conocida por Santo Tomás. Asín intentó explicar el proceso del paso de las teorías del *Tahāfut al-tahāfut* a Santo Tomás por intermedio del *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos* de R. Martí. En efecto, en el Pugio se encuentran reseñadas buena porción de teorías de la *Destructio destructionis*, y, al mismo tiempo, el *Pugio* presenta bastantes pasajes correlativos a otros de la *Summa contra Gentiles*. De ahí concluía Asín que el Angélico se había inspirado en el *Pugio*, a través del cual había conocido las doctrinas árabes.

Asín formulaba esta hipótesis en su trabajo *El Averroismo teológico de Santo Tomás de Aquino* (17); pero al año siguiente le contestaba el P. Getino, O. P. (18) demostrando la imposibilidad de esta hipótesis, ya que el *Pugio fidei*, al menos el segundo y tercer libro, había sido escrito en 1278, mientras la *Summa contra Gentiles* era terminada en 1264. Por tanto, la cuestión se planteaba en términos inversos, esto es, era Raimundo Martí quien debía haberse inspirado en Santo Tomás.

Más tarde intervino en la polémica José M.ª Llovera, quien en un discurso de apertura del Seminario conciliar de Barcelona (19), demostró que incluso la primera parte del *Pugio* era también posterior a la *Summa contra Gentiles*. En resumen, puede decirse que la tesis de Asín, hoy por hoy, está suficientemente refutada (20).

---

(16) El Comentario al *De somniis* se encuentra publicado en ARISTOTELIS, *Opera*, Venetiis 1555, vol. VI.

(17) Publicado en 1904, Zaragoza, en vol. de *Homenaje a D. Francisco Codera*, pp. 271-331.

(18) *La «Summa contra Gentes» y el «Pugio fidei»* (Carta sin sobre a don Miguel Asín Palacios), Vergara 1905.

(19) Permanece inédito, que sepamos. Pudo ser manejado por TOMAS Y JOAQUÍN CARRERAS ARTÁU, en su *Historia de la Filosofía Española* (cfr. vol. I: «Filosofía cristiana de los siglos XIII al XIV), pp. 146-170).

(20) Cfr. CARRERAS ARTÁU, *o. c.*, pp. 163-166.

Empero, aunque no fuera por intermedio del *Pugio*, todavía no está demostrado que el Angélico no pudiera conocer algunas de las doctrinas árabes por vía del mismo Raimundo Martí. En efecto, consta que ambos fueron condiscípulos en París de S. Alberto Magno, según el testimonio de Ivo de Pinsard, prior del convento de Santiago de París, quien en una carta de Voisín, inserta por éste en su edición del *Pugio*, menciona las personas ilustres que pasaron por el Convento, y dice expresamente: «*Nominandi veniunt Albertus Magnus, inter discipulos eius D. Thomas et sodalis huius Raimundus Martini Barcinonensis...*» (21). No se sabe cuando nació Martí. Algunos calculan que hacia 1230 (22). Yo creo que algunos años antes. De todos modos debía llevarse poca diferencia de edad con el Aquinate, pues eran «compañeros» de clase y éste último es sabido que dejó su condición de estudiante para pasar a la de profesor en temprana edad. A partir de 1250, Martí fué dedicado a especializarse en estudios de arabismo y hebraísmo, en los centros que fueron creados por entonces en España y Norte de Africa por la Orden de Predicadores para el fomento de tales estudios. Dada la amistad que unía a ambos dominicos, no es improbable que el Aquinate pidiera información a Martí acerca de diversos puntos de filosofía y teologia musulmanas, sobre las que venía ya estudiando afonosamente hacía ya unos doce años cuando el Angélico estaba redactando los primeros capitulos de la *Summa contra Gentiles*. Esto es todo lo que puede decirse por ahora, a mi entender, acerca de las relaciones científicas entre Santo Tomás y su condiscípulo Raimundo Martí.

En resumen, aún no sabemos la vía por la que el Doctor Común pudo conocer el *Tahāfut al-tahāfut* de Averróes, pero parece probable, por la noticia detenida y concreta que tiene el Santo de algunas teorías de este libro, que, de alguna manera, debió conocerlo.

En cuanto a los *Comentarios* de Averróes al *De anima* de Aristóteles, cuyas huellas son evidentes en Santo Tomás, debieron llegarle al Santo indudablemente por medio de las traducciones de Scot y Andrés el Judío.

(21) Cfr. *ibid.*, p. 148 y nota 7.
(22) Cfr. *ibid.*, p. 146.

Traducciones de Maimónides.

Entre los autores judíos medievales sólo traeremos a colación a Mosé ben Salomó ben Maimón, por ser el único de entre ellos que de manera evidente y profunda influyó en el desarrollo del tratado de profecía del Aquinate. Sin ninguna duda, de la producción literaria de Maimónides nos interesa destacar su *Guía de perplejos*. Rabí Moisés escribió originalmente esta obra en árabe, probablemente el año 1190, con el título de *Dalalāt al-ha'irīn*. Pero el original árabe y las copias que de él se hicieran, debieron traspapelarse pronto entre los fondos de las bibliotecas árabes. Por suerte, en cambio el año 1204, aún en vida del autor, o muy pocos meses más tarde, el maestro judío Samuel Ibn Tibbón hizo una versión muy exacta al hebreo rabínico, con el título de *Morêh Nebujīm*, de la cual ha quedado testimonio en varios códices de la época. Yehuda al-Harizi hizo una segunda versión al hebreo, a lo que parece, sacrificando la exactitud a la elegancia (23). Esta versión se hizo muy poco después que la de Ibn Tibbón.

La *Guía de perplejos* tuvo éxito rápido y feliz: a los pocos años de ser vertida al hebreo circulaba ya en latín entre los cristianos. No se sabe exactamente quién fué el autor de la primera traducción latina, ni cuándo se hizo; pero hoy día todos los críticos están conformes en que fué anterior a la mitad del siglo XIII, pues Santo Tomás cita muchas veces a *Rabbi Moyses* y San Alberto Magno lo hizo también y con anterioridad al Aquinate (24).

Probablemente conocemos el texto de la primera versión latina del *Dux perplexorum*, si Joseph Perles no se equivocó (25). Finalmente tenemos dos traducciones latinas impresas muy antiguas: la primera publicada en París en 1520, por Agostino Giustinianni, pero en términos tan ambiguos que no podemos colegir con certeza si éste fué mero editor o auténtico traductor de la obra; por otros conductos parece que se trataba sólo de editor; en todo caso pudo modificar el texto según su gusto. Esta primera edición latina parece

(23) Cfr. LOUIS-GERMAIN LEVY, *Maïmonide*, Paris 1911, p. 276.

(24) Cfr. MANDONNET ET DESTREZ, *Bibliographie thomiste*, núms. 1824, 1825, 1827, 1829. Por lo que atañe a S. Alberto Magno: M. JOËL, *Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, Breslau 1827.

(25) Cfr. JOSEPH PERLES, *Die in einer Münchener Handschrift aufgefundene erste lateinische Ueberstzung des Maïmonidischen «Führers»*, Breslau 1875

haber sido hecha sobre la hebrea de al-Haziri, es decir, sobre la menos exacta (26).

En cambio, la segunda versión latina impresa es la de Buxtorf, llevada a cabo sobre el texto hebreo de Ibn Tibbón y publicada en Bâle en 1629.

Por tanto, lo más probable es que la versión latina de la *Guía* que conocieran los escolásticos fuera la que se hizo sobre la hebrea de al-Haziri y de ella son testimonio los manuscritos estudiados por Perles y, tal vez, la edición de Giustinianni. Así, pues, la comparación de los textos de Santo Tomás con los de la *Guía* de Maimónides debería hacerse preferentemente sobre los manuscritos estudiados por Perles; a falta de estos, debería acudirse a la edición de Giustinianni de 1520; finalmente, de no poderse consultar esta edición de 1520, habrá que recurrir a la traducción latina de Buxtorf de 1629.

En nuestro trabajo nos hemos visto obligados a optar por el último procedimiento, a causa de la imposibilidad de manejar los manuscritos de Perles ni la edición de 1520.

IV. Comparación de la doctrina y textos de Santo Tomás con sus correspondientes árabes y rabínicos

Intencionadamente y en gracia a la brevedad, nos vamos a reducir al estudio de las fuentes árabes y rabínicas en las cuestiones 171 a 174 de la IIa-IIae de la *Summa Theologiae*. Por el mismo motivo de la brevedad, tampoco estudiaremos todos los artículos de esas cuatro cuestiones, sino sólo algunos, a guisa de muestra, dejando el estudio más amplio para otra oportunidad, que espero sea la publicación próxima de un libro, en el que se aborde el tema con suficiente extensión.

Si la profecía es hábito (S. Th. II-IIae q.171 a.2) (27)

Es sintomático que las primeras palabras de Santo Tomás en su tratado de profecía en el *De Veritate* sean una cita de Averróes, y

(26) Cfr. Gilson, *Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin*. En «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge» (1926), p. 13, nota 1.

(27) Cfr. lugares correlativos: *De Verit.* q.12 a.1; *S. contra Gent.* 3,154; *Comm. in I Cor.* 14 lect. 6; *De Potent.* q.6 a.4; *Quodlib.* 2 q.17 a.1.

que en la *respuesta* a este primer punto —*ad primum*— mencione también a Avicena:

> 1. «Quaestio est de prophetia: et primo quaeritur, utrum sit habitus vel actus; et videtur quod non sit habitus. Quia ut dicit Commentator in *III de Anima*, habitus est quo quis quando vult operatur» (28).
>
> «Ad primum ergo dicendum, quod definitio illa inducitur de habitu proprie accepto; et sic habilitas praedicta prophetizandi, habitus dici non potest; per quem tamen modum potest dici habitus secundum modum AVICENNAE etiam habilitas animae nostrae ad recipiendum ab intelligentia agente, quia illa receptio est naturalis secundum eius opinionem» (29).

Esta cita del COMMENTATOR la reproduce también en la *Summa Theol.* II-IIae q.171 a.2.

La conclusión del Angélico queda bien clara al final del cuerpo del artículo:

> «Unde manifestum est quod prophetia, proprie loquendo, non est habitus.»

Aunque admita que en el profeta quede cierta *habilitas*, ésta no debe ser confundidad en modo alguno con el *habitus*. Podemos ver en el *De Veritate* más exactamente explicada esta conclusión de que la revelación profética no crea hábito, aunque pueda hablarse de cierta *habilitas* que deja en el alma el acto profético:

> «Unde et mens prophetae, postquam fuerit semel vel pluries divinitus inspirata, etiam actuali inspiratione cessante, remanet habilior ut iterum inspiretur. Et haec *habilitas* potest dici habitus prophetiae; sicut etiam AVICENNA dicit, *Sexto de Naturalibus*, quod habitus scientiarum in nobis nihil aliud sunt quam *habilitates* quaedam animae nostrae ad hoc quod recipiat illuminationem intelligentiae agentis, et species intelligibles ab ea in se effluentes. Sed tamen non proprie dice potest ***habitus***, sed magis *habilitas vel dispositio* quaedam, a qua aliquis nominatur propheta, etiam quando actu non inspiratur» (30).

---

(28) *De Verit.* q.12 a.1 obj.1.
(29) *De Verit, ibid.* ad 1.
(30) *De Verit. ibid.* a.1 corp. art. versus finem.

Como ha podido verse, el texto citado también trae otra referencia a Avicena.

Probablemente, el término *habilitas* está tomado de Avicena. En el planteamiento del problema sobre el carácter actual o habitual de la profecía, Avicena ha tenido, pues, un gran peso en el Aquinate, el cual ha estudiado cuidadosamente las teorías avicenianas. Del mismo modo, Santo Tomás recoge expresamente la teoría general de Averróes sobre los *hábitos*, concretamente expuesta en el *Comentario* al *De Anima* de Aristóteles.

Maimónides se ocupa de este punto en su *Morêh Nebujîm* repetidas veces. Para el célebre rabino, los profetas no pueden profetizar en todo tiempo, porque la profecía radica esencialmente en la *vis imaginativa*, la cual, a su vez, está condicionada por las disposiciones corporales del sujeto. No siempre la imaginación o las mencionadas disposiciones naturales del cuerpo se encuentran en situación apta, por falta de concentración u otros accidentes, para hacer posible la recepción de la inspiración profética. De ahí que el profeta no siempre pueda profetizar. Maimónides se mueve, pues, más bien en la esfera del *hábito*, pero exige para que pueda pasar a acto especial concurrencia de circunstancias en las facultades del profeta:

> «Nosti etiam unamquamque facultatem corporalem certo tempore defatigari, debilitari et corrumpi; et alio tempore florere et vigere. Iam vero facultas ista imaginativa sine dubio est corporalis. Ideoque invenies illam in aliquibus prophetis tempore luctus, irae et similium accidentium, cessavisse. Hinc inquiunt, ut nosti, rabbini nostri: 'prophetia non habitat neque inter tristitiam neque inter pigritiam...' Sic etiam invenies fuisse prophetas nonnullos qui ad tempus aliquod prophetaverunt, a quibus postea, propter superveniens accidens quoddam, prophetia recessit et interiit. Atque haec essentialis et proxima causa est, cur prophetia cesset tempore persecutionis et exilii, pigritia inquam et tristitia, vel dolor, qui invadit hominem propter varias res: imprimis vero cum servus et mancipium esse congitur gentium prophanarum, impiarum, adulterarum, inter quas sententiae verae et orthodoxae sunt sepultae... atque ita sui iuris esse nequit. Hoc malum comminatus est nobis Deus apud prophetam quando dicit: «discurrent ad quaerendum verbum Domini, sed non invenient» (*Amos* 8,12). Item: «Rex eius et princeps eius sunt inter gentes; non est Lex et prophetae eius non inveniunt visiones a

Domino» (*Thren.* 2,9). Atque haec vera et genuina causa est propter quam etiam tempore Messiae (utinam cito reveletur) prophetia iterum est ad non revertura, sicut Deus promissit» (31).

Algazel dice en su *Maqāṣid* que la visión profética es *quasi fulgor cito pertransiens*, es decir, parece moverse en la línea del *acto*. De todos modos, no tengo seguridad de que ésta sea en definitiva la posición del teólogo musulmán por la condición del *Maqāṣid* —recuérdese lo que dijimos acerca de la índole de este libro—, en el cual no es fácil saber siempre si expresa la opinión personal del autor o la de otro. El texto aludido del *Maqāṣid* dice así:

«...possibile est igitur ut huiusmodi anima, quia cessat ab occupatione sensuum, elevetur ad mundum superiorem, in quo apparet ei aliquid de rebus, sed haec apparientia est quasi fulgor cito pertransiens, et haec est una species prophetandi...» (32).

En fin, la doctrina más cercana a la de Santo Tomás, entre los semitas, la encontramos en Averróes. Para éste la profecía es una acción libre de la Voluntad divina; el verdadero profetizar no depende de la voluntad del hombre, sino de Dios, que libre y soberanamente quiera hablar al profeta, bien por medio de un ángel, o por inspiración de ideas, o, finalmente, por medio de palabras (33). Para Averróes, pues, la profecía está en abierta contradicción con la noción de *hábito* —*quo quis agit cum voluerit*—; luego no es hábito, sino acto. Ahora bien, el texto de Averróes donde de una manera clara y completa se expone esta doctrina acerca de la profecía es del *Kasf 'an manahiŷ*, el cual no nos consta que fuese conocido por el Angélico. Sin embargo, de la exposición acerca de la naturaleza de la inspiración profética que hace el filósofo cordobés en su *Tahāfut al-tahāfut*, se desprende claramente la misma teoría, aunque no de una manera explícita. Ya dijimos que no es seguro, aunque sí posible, y tal vez probable, que el Aquinate conociera esta obra. Finalmente, en un pasaje del *Comentario medio* de Averróes al *Primum Metaphysicorum* (34) se dice algo que está en la misma línea,

(31) MAIMÓNIDES, *Morêh Nebujim*, lib. II, cap. 36 (edic. Buxtorf, pp. 295-6).
(32) ALGACEL, *Maqāṣid al-falāsifa*, par. II, cap. V, l. 7 (edic. Cairo., p. 191).
(33) Cfr. AVERROES, *Kasf 'an manahiŷ*, edic. árabe de Müller, pp. 53 ss.
(34) Cfr. ARISTOTELIS, *Opera Omnia cum Averrois Cordubensis Commentariis*. Venetiis, 1550, vol. V, fol. 7.º.

aunque no tan completo y explicitado como en el *Kasf*. El *Comentario* medio sí que fué ciertamente conocido por Santo Tomás.

La doctrina de los *escolásticos cristianos* acerca del carácter actual o habitual de la profecía es indecisa. El problema es estudiado por buen número de maestros anteriores al Doctor Angélico. En ellos puede verse probablemente una línea de progreso desde la profecía considerada como hábito en los autores más antiguos, hasta afirmar que es un *motus transiens* en S. Buenaventura:

Guillermo Altisiodorense († entre 1231 y 1236), o quien en definitiva sea el autor de la *Summa aurea*, afirma que el conocimiento profético procede *ex habitu divinitus dato* (35).

Felipe Grevio parece hablar de la profecía como de un hábito cuando dice en su tratado acerca de las gracias gratis dadas que la profecía *manente habitu prophetico, eius actus peccato amitti potest* (36).

San Buenaventura, en su *Quaestio de prophetia*, aún inédita (37), dice que la profecía *es un hábito*, pero no de tal especie que el profeta pueda hacer uso de él cuando quiera y como le plazca; sino que para que el hábito pase a acto se requiere nuevo *lumen divinum*. Por tanto, la profecía, en definitiva, es un *motus transiens*, es decir, un acto para juzgar *de rebus acceptis*, elícito mediante el don (hábito) de la profecía. Es de advertir que S. Buenaventura depende su maestro Alejandro de Hales principalmente; también, en menor proporción, de Guillermo Altisiodorense y de Felipe Grevio y, probablemente incluso, de S. Alberto Magno (38).

El problema de si la profecía es hábito o acto habíase, pues, planteado repetidas veces entre los escolásticos cristianos, pero, a lo que parece, cuando los textos arábico-judaicos hubieron comenzado a difundirse por la Europa cristiana. Santo Tomás parece depender

---

(35) Cfr. Bruno Decker, *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhem von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*. Breslau, Verlag Müller Sciffert 1940, p. 51. Cfr. etiam Bea, *De inspiratione et inerrantia Sacrae Scripturae*. Notae historicae et dogmaticae quas in usum privatum auditorum composuit... Romae, Pontif. Instit. Biblic. 1947, p. 23.

(36) Cfr. Bea, *ibid*.

(37) Se conserva en el códice 186 de la Bib. Municipal de Asís, fols. 10 a 13. Cfr. F. M. Henquinet, apud *Etud. Francisc.* 44 (1932), 643 ss.

(38) Cfr. Van der Borne, *Doctrina S. Bonaventurae de inspiratione, apud «Antonianum»* 1 (1926), 309-326; Decker, *ob. cit.*, pp. 134-162; Bea, *ob. cit.*, página 25; P. Dempsey, *De principiis exegeticis S. Bonaventurae*, Romae 1945.

más bien de Avicena y de Maimónides (con influjos también de Averróes) que de los escolásticos europeos precedentes, a excepción de su maestro Alberto.

Opino que es lástima que el Angélico no haya seguido en la línea de S. Buenaventura para explicar el proceso interno del conocimiento profético Podría haber sido que, con su profundidad característica, el Aquinate hubiera llegado a conclusiones muy importantes, sobre todo de haber explotado la teoría de Buenaventura sobre el paso de hábito a acto en el uso del carisma profético. Empero, Santo Tomás parece no haber considerado la teoría de S. Buenaventura, luminosa a nuestro entender. Bien es verdad que ni siquiera sabemos si el Aquinate pudo materialmente conocer la *Quaestio de profecía* de Buenaventura, que tal vez fuese posterior al *De Veritate*, donde el Santo se muestra más expresivo en la manifestación de sus fuentes.

El «casus prophetiae»

Uno de los artículos más interesantes de la doctrina de Santo Tomás acerca de la profecía es el artículo 2 de la q.173 de la IIa-IIae, en el que el Santo estudia el problema de la impresión de nuevas especies en la revelación profética (39). Sin embargo, nosotros vamos a dejar aparte el contenido esencial del mencionado artículo para fijarnos solamente en uno solo de los párrafos del *corpus*, especialmente sintomático para nuestro trabajo de investigación de las fuentes de Santo Tomás. Me refiero al pasaje en el que se habla del *casus prophetiae*. Aquí creo haber encontrado el hilo continuo de las fuentes y seguido el proceso de la teoría desde sus orígenes:

Averróes, en su Comentario a Aristóteles, había expuesto que el *sueño* profético no se distingue de la profecía por su esencia, sino sólo por la intensidad, «secundum magis et minus» (Dejo aparte la cuestión de que ésta no es la posición definitiva de Averróes). Maimónides acepta plenamente esta opinión, pero le da un nuevo impulso al conjugarla con una doctrina tradicional rabínica; de la síntesis de ambos elementos llega a la conclusión de que el *sueño* es

(39) Cfr. lugares correlativos: *De Veritate* q.12 a.7 corp. art.; *Contra Gentes* 3 154; *In I Cor.* 14, lect. 1.

un *fructus deciduus* de la profecía (o como traduce Munk, un *fruto abortivo*, de la misma), es decir, una especie de profecía inmadura, que antes de llegar a su pleno desarrollo se desprende de su principio vital, a semejanza del fruto que cae del árbol antes de haber llegado a la madurez. San Alberto Magno cita a Maimónides y acepta su imagen de fruto caído, empleando la expresión *casus a prophetia*. Para S. Alberto, pues, aceptando en cierto modo la teoría de Maimónides, el sueño no es una verdadera profecía, pero se le asemeja. Santo Tomás, finalmente, no alude a la cuestión en el *De Veritate*, pero en la *Summa Theologiae* (en el lugar citado antes) acepta plenamente la posición del maestro Alberto y recoge la explicación de éste con gran paralelismo textual. El Santo no cita a Maimónides, sino a ciertos *quibusdam*, los cuales —dice— han llamado al sueño *casus prophetiae*. Para mayor evidencia he aquí los textos:

AVERROES (40)	MAIMONIDES (41)	ALBERTO MAGNO (42)	SANTO TOMÁS (43)
«Dicamus igitur quod istarum comprehensionum, quaedam dicuntur somnia, et quaedam divinationes et quaedam prophetiae... et sermo de istis omnibus idem	«Tum enim, in illam influit quaedam influentia pro ratione dispositionis subjecti. Et illa (influent.) causa est somniorum verorum et prophetiae, quae a se invicem differunt in multitudine et paucitate, non vero specie. Unde est tritum illud sapientium nostro-	«Somnium enim et phantasia et sensus, quae a quibusdam species revelationis dicuntur, non prophetiae sunt, sed sicut dicit RABBI MOYSES, *casus a prophetia*, quia	«Respondeo... Et ideo, si cui fiat divinitus repraesentatio aliquarum specierum per similitudines imaginarias...; non est talis censendus propheta, nisi illuminetur eius mens ad iudicandum; sed talis apparitio est

(40) En ARISTOTELIS, *Opera Omnia cum Averrois C. Comm.* Venetiis 1550, vol. VI, p. 201b.

(41) *Morêh Nebujîm* II, 36.

vol. VI, p. 201 *b* (*paraphrasis* al *De Somniis* de Aristot.).

tutum Alberti Magni Coloniensi» Monasterii Westfalorum 1952, p. 3, lín 45 ss.

(42) *Postilla super Isaiam*, en ALBERTI MAGNI, *Opera Omnia*, edic. por el «Institutum Alberti Magni Coloniensi», Monasterii Westfalorum 1952, p. 3.

(43) SANTO TOMÁS, *Summa Theol.* II-II q.173 a.2 corp..

est et sermo de quidditate somnii sufficiet, quia esse eorum non differunt nisi secundum magis et minus, sed...»

rum...: *deciduum prophetiae est somnium*, quae est appotissima similitudo. Nam quemadmodum deciduus fructus, fructus est per se..., nisi quod ante perfectionem et maturitatem suam deciderit, ita quoque facultas imaginatrix eadem est tempore prophetiae, nisi quod imperfecta adhuc et complementum suum non adepta sit...»

si quid aliquid forte aliquando futurum in talibus significatur, umbrosum est, coniecturis fallacibus aceptum et nihil habens firmitatis. Visio autem est, ut dicit Augustinus in *XII super Genes. ad Litt...*»

quiddam imperfectum in genere prophetiae, unde *a quibusdam* vocatur *casus prophetiae*, sicut et divinatio somniorum. Erit autem propheta... Sed sicut Augustinus dicit *XII super Genesim ad Litteram...*»

Es claro que la diferencia entre los vocablos *deciduus* y *casus* se debe a la diversidad de las versiones latinas empleadas, pero responden a la misma palabra original hebrea o árabe.

Grados de la profecía

En la *S. Th. II-II q.174 a.3 corp. art.*, Santo Tomás aborda el tema de la división de la profecía en diversos grados, según la visión imaginaria. En total son doce estos grados, si bien los dos primeros son *infra prophetiam*, y están constituídos sólo por un instinto *inspirativo*. La clasificación del Aquinate podemos resumirla según el esquema siguiente:

- **Inspiración...**
  - De un hecho..... = I.º grado
  - De un discurso..... = II.º »
- **PROFECIA**
  - Se distingue según la diversidad de la visión imaginaria..
    - 1. El profeta ve signos que representan la verdad sobrenatural en estado de.....
      - Sueño... = III.º »
      - Vigilia... = IV.º »
    - 2. Además oye palabras, que explican el sentido de los signos, en estado de.....
      - Sueño... = V.º »
      - Vigilia... = VI.º »
    - 3. Además de ver signos y de oir palabras, ve al que le habla en figura de...
      - Hombre... — Y en estado de....
        - Sueño... = VII.º »
        - Vigilia... = VIII.º »
      - Angel... — Y en estado de....
        - Sueño... = IX.º »
        - Vigilia... = X.º »
      - Dios .... — Y en estado de....
        - Sueño... = XI.º »
        - Vigilia... = XII.º »

Nada hay en la tradición cristiana, al menos que sepamos, que pueda ser puesto como un precedente de esta clasificación. En cambio hace ya tiempo que los críticos europeos apuntaron la semejanza de la clasificación de Santo Tomás y la que hace Maimónides en su *Morêh Nebujím* (44). En efecto, en la *Guía de perplejos*, parte II, capítulo 45 (edición Buxtorf, pp. 315 ss.) Rabbí Moisés analiza prolijamente la profecía, clasificándola también en once grados, como Santo Tomás, puesto que el último grado para Maimónides no es concedido en esta vida a mortal alguno, a excepción de sólo Moisés. El análisis del sabio rabino puede resumirse en el siguiente esquema:

- **nspiración ..**
  - De un hecho (heroico en bien de la comunidad)..... = I.º grado
  - De un discurso (en alabanza de Dios, etc.)..... = II.º »
- **Revelación...**
  - En estado de sueño.....
    - Recepción de imágenes ..... = III.º »
    - Audición de palabras..... = IV.º »
    - El profeta ve a los parlantes como.....
      - Hombres = V.º »
      - Angeles. = VI.º »
      - Dios.... = VII.º »
  - En estado de vigilia.....
    - Recepción de imágenes..... = VIII.º »
    - Audición de palabras..... = IX.º »
    - El profeta ve que le hablan en figura de.....
      - Hombres = X.º »
      - Angeles. = XI.º »
      - Dios (sólo Moisés) = XII.º »

(44) Parte II, cap. 45 (cfr. edic. Buxtorf, pp. 316 ss.). Sobre lo que han apuntado los críticos acerca de la relación entre Maimónides y Santo Tomás en este punto cfr. PESCH Christianus, *De inspiratione Sacrae Scripturae*. Edit. Herder, Friburgi Brisg. 1906, p. 166; DECKER, *ob. c.*, p. 198; BEA, *ob. cit.*, p. 29.

Si comparamos ambos esquemas podremos ver que todos y cada uno de los grados proféticos de Santo Tomás concuerdan exactamente con los de Maimónides, a excepción del orden a partir del grado IV°. La causa de esta divergencia radica en que Maimónides pone como fundamento de su clasificación que la revelación profética, cualquiera que sea su especie —imágenes, audición de palabras, representación de loquentes—, está en función de la diversa valoración dada al sueño y a la visión en estado de vigilia. Por tanto, todas esas clasificaciones quedan distribuídas en dos series ascendentes y consecutivas: la inferior, correspondiente a la revelación en estado de sueño (= grados III° al VII°), y la superior, que corresponde a la revelación operada en estado de vigilia (= grados VIII° al XI°). Santo Tomás, en cambio, sigue una vía parcialmente diferente: a partir del grado III°, inclusive, distingue tres pasos (1.° signos, 2.° palabras, 3.° loquente con el profeta, bien sea en figura de hombre, de ángel o de Dios), los cuales se subdividen siempre en dos grados, según que la revelación sea en estado de sueño o de vigilia. He aquí en esquema la correlación entre la división de Maimónides y la de Santo Tomás:

MAIMÓNIDES	SANTO TOMÁS
I°, II°, III°	= I°, II°, III° respectivamente.
IV°	= V°
V°	= VII°
VI°	= IX°
VII°	= XI°
VIII°	= IV°
IX°	= VI°
X°	= VIII°
XI°	= X°
(XII° sólo Moisés)	= XII°

Veamos ahora en columnas los textos paralelos de Maimónides y de Santo Tomás. Del Angélico cotejaremos sólo los textos de la *Summa Theologiae* (II-II q.174 a.3 corp. art.), omitiendo los textos paralelos del *De Veritate* (q.12 a.13 corp. art.):

Maimónides	Santo Tomás
I.er grado	
Primus gradus prophetiae, cum quis auxilio divino ita instructus est, ut eo moveatur et animetur ad magnum et heroicum aliquod perpetrandum (ut v. g. ad Ecclesiam totam, vel insignem aliquem hominem a vi et tyrannide improborum liberandum; vel ad multis hominibus benefaciendum) illunque motum in se sentit et animadvertit. Hoc donum vocatur Spiritus Domini. Et de homine virtute illa praedito dicitur quod «in illum irruerit Spiritus Domini» (I Sam. 10, 6) ... et similia. Et hic est gradus Iudicum Israel omnium, de quibus in genere dicitur: «quum autem suscitasset Dominus eis Judices, erat Dominus cum Judice et servabat eos» (Jud. 2,18)...	«... Et ideo *infimus gradus prophetiae* est cum aliquis ex interiori instinctu movetur ad aliqua exterius facienda: sicut de Samsone dicitur *Iudic.* 15,14) quod «irruit Spiritus D o m i n i in eum...».
II.º grado	
Secundum gradus est, cum homo in se sentit rem vel facultatem quampiam exoriri et super se quiescere, quae eum impellit ad loquendum, ita ut loquatur vel de scientiis et artibus, vel Psalmos et Hymnos vel utilia ac salutaria recti vivendi praecepta, vel res politicas et civiles vel denique divinas; et quidem inter vigilandum et in vigore sensuum ordinario. Et hic est de quo dicitur quod loquatur per Spiritum Sanctum». Hac specie Spiritus Sancti instinctus, Psalmos scripsit David, Proverbia, Ecclesiasten et Canticum Canticorum, Salomon. Hoc afflatu scripti sunt Danielis, Jobi et Chronicorum Libri et reliqua Hagiographa, unde etiam *Khetubim, scripta* sunt per Spiritum Sanctum.	*Secundus autem gradus* prophetiae est cum aliquis ex interiori lu m i n e illustratur ad cognoscendum aliqua quae tamen non excedunt limites naturalis cognitionis, sicut dicitur de Salomone III Reg (4,32-33) quod «loquutus est parabolas, et disputavit super lignis a cedro quae est in Libano usque ad hyssopum quae egredietur de pariete, et disseruit de jumentis et volucribus et piscibus». Et hoc totum fuit ex inspiratione, nam praemittitur (v. 29): «Dedit Deus sapientiam Salomoni, et prudentiam multam nimis.

MAIMÓNIDES	SANTO TOMÁS
Non omnis autem qui est in aliquo de graduum illorum propheticorum, quos sic appello, ideo quoque propheta est. Verum *primus et secundus* sunt *gradus ad prophetiam*, unde ii, qui ad duos illos gradus pervenerunt, non numerantur inter prophetas illos de quibus egimus hactenus, licet aliquando generaliter et late prophetae nuncupentur, eo quod propinqui admodum sint prophetiae.	Hi tamen duo gradus (primus et secundus) sunt *infra prophetiam*, quia non attingunt ad supernaturalem veritatem.
	III.er grado
Tertius gradus, qui est primus prophetiae verae, est eorum qui dicunt: «et fuit Verbum Domini ad me», vel simile quid, quod huc tendit. Consistit autem in hoc, cum propheta vidit parabolam in somnio, et cum omnibus illis conditionibus, quas praemisimus, quae in vera prophetia requiruntur; et cum illo ipso somnio prophetico sensus parabolae illius ei declaratur, quid nempe per illam significetur. Tales sunt parabolae Zachariae.	Illa autem prophetia in qua manifestatur supernaturalis veritas per imaginariam visionem, diversificatur primo, secundum differentiam somnii, quod fit in dormiendo [= tercer grado].
IV° grado	*V° grado*
Quartus gradus est cum propheta *verbum* aliquod clare et distincte audit *in somnio* prophetiae, sed non videt loquentem illud; quemadmodum accidit Samuelis in principio prophetiae eius, sicut exposuimus.	Secundo autem diversificantur gradus prophetiae quantum ad expressionem signorum imaginabilium quibus veritas intelligibilis exprimitur. Et quia signa maxime expressa intelligibilis veritatis sunt verba, ideo altior gradus prophetiae videtur quando propheta *audit verba* exprimentia intelligibilem veritatem ... *in dormiendo*, quam quando videt aliquas res significativas veritatis.
V° y VI° grados	*VII° y IX° grados*
Quintus gradus est quando *vir* aliquis *in somnio loquitur cum*	Tertio autem ostenditur esse altior gradus prophetiae quando propheta non solum videt signa verborum vel factorum, sed etiam vi-

Maimónides	Santo Tomás
propheta, sicut in quibusdam prophetiis Ezechielis dicitur: «Et loquutus est ad me vir: Fili hominis...» (Ez. 40,4).	det in dormiendo aliquem sibi colloquentem aut aliquid demonstrantem: quia per hoc ostenditur quod mens prophetae magis appropinquat ad causam revelantem... Nam altior gradus prophetiae est si ille qui loquitur vel demonstrat videatur in dormiendo, *in specie angeli* [IX° grado = VI° de Maimónides] quam si videatur *in specie hominis* [VII° = V° de Maimónides].
Sextus gradus est quando *angelus cum ipso loquitur in somnio:* quod frequentissimum est; ut cum dicitur «et dixit ad me *angelus Dei in somnio*» (Gen. 31,1).	
VII° grado	*XI° grado*
Septimus gradus est *cum propheta existimet Deum secum loqui in somnio* prophetiae; ut Isaias inquiens «*vidi Dominum...*» (6,1). Item «et vidi Dominum, et dixit: 'quem mittam, et quis ibit nobis'? (Is. 6,8). Item Michaiahu, Fili Jimla: «Vidi Dominum» (I Reg. 22,9).	Et adhuc altior *si videatur, in dormiendo in specie Dei:* secundum illud Isaiae (6,1): «*Vidi Dominum* sedentem...».
VIII° grado	*IV° grado*
Octavus gradus est cum offertur ipsi visio in visione prophetica, et cum parabolas videt; sicut Abrahamo factum est in visione segmentorum (Gen. 15). Parabolae enim illae contingerunt interdiu in visione, sicut notum est.	Illa autem prophetia in qua manifestatur supernaturalis veritas per imaginariam visionem diversificatur primo secundum differentiam somnii, quod fit in dormiendo; et visionis, quae fit in vigilando. Quae pertinet ad altiorem gradum prophetiae; quia maior vis prophetici luminis esse videtur quae animam occupatam circa sensibiliam in vigilando abstrahit ad supernaturalia, quam illa quae animan hominis abstractam a sensibilibus invenit in dormiendo.
IX° grado	*VI° grado*
Nonus gradus est quando audit verba in visione; sicut Abraha-	Et quia signa maxime expressa intelligibilis veritatis sunt verba, ideo altior gradus prophetiae videtur quando propheta audit

MAIMÓNIDES	SANTO TOMÁS
mo legimus: «et ecce verbum Domini erat ad ipsum: non haereditabit te iste» (Gen. 15,4).	verba experimentia intelligibilem veritatem in vigilando, quam quando vidat aliquas res significativas veritatis.
X° grado	*VIII°. grado*
Decimus gradus est quando videt virum loquentem in visione prophetiae; sicut iterum Abrahamo in quercus Mamre (*Gen.* 18); et sicut Josue in Jericho (*Jos.* 5,13).	Altior gradus prophetiae quando propheta ... etiam videt in vigilando aliquem sibi colloquentem aut aliquid demonstrantem.
XI° grado	*X° grado*
Undecimus gradus, quando videt angelum loquentem secum in visione; ut Abraham in ligatione Isaaci (*Gen.* 22).	Nam altior gradus prophetiae est si ille qui loquitur vel demonstrat, videtur in vigilando in specie angeli, quam si videatur in specie hominis.
(XII° grado)	*XXI° grado*
Sed an si fieri possit ut propheta aliquis alius praeter Mosen in visione prophetica videat ac si Deus ei loqueretur?, id absurdum est meo judicio; neque eo pertingere mihi videtur facultas imaginatrix. In reliquis eitam prophetis —excepto Mose— nullibi id reperimus.	Et adhuc altior si videatur in vigilando in specie Dei: secundum illud Is. 6,1: «Vidi Dominum sedentem»... Super omnes hos gradus est tertium genus prophetiae in quo intelligibilis veritas et supernaturalis absque imaginaria visione ostenditur. Quae tatem excedit rationem prophetiae proprie dictae, ut dictum est (a.2 ad 3). Et ideo consequens est quod gradus prophetiae proprie dictae distinguantur secundum imaginariam visionem.

Es fácil concluir del cotejo de estos textos que el influjo de Maimónides, en este punto de la clasificación de la profecía, es innegable y muy hondo.

Excelencia de Moisés sobre los demás profetas

Nos encontramos aquí (45), como en el tema anterior, ante un problema suscitado fundamentalmente por la doctrina de Maimónides. En casi todos los capítulos de la *Morêh Nebujîm* aparece una afirmación, de una u otra forma expresada, que consiste en colocar a Moisés en un plano superior a todos los demás profetas. Santo Tomás revisa esta cuestión y, en líneas generales, acepta la doctrina maimonística, distinguiendo, sin embargo, los casos de David y S. Juan Bautista, cuyas profecías, para Santo Tomás, fueron mayores o menores que las de Moisés, según diversos aspectos.

Es particularmente interesante, a nuestro propósito, el cuerpo del artículo, tanto de la *Summa Th.* como del *De Veritate*, por las razones que expone el Santo, sobre las cuales basa la superioridad de la profecía de Moisés, pues corresponden exactamente a las que, precedentemente había dado Maimónides. En ambos autores, dichas razones son cuatro: 1.ª) Superioridad de Moisés en cuanto a la visión intelectual; 2.ª) superioridad de la visión imaginaria; 3.ª) superioridad en cuanto a la extensión de la denunciación, puesto que Moisés se dirigió a todo el pueblo; 4.ª) excelencia de los milagros de Moisés. Contra estas razones, ambos se plantean igualmente unas cuantas dificultades, que resuelven de modo semejante.

Veamos primeramente los textos donde se exponen los cuatro argumentos de la excelencia de Moisés sobre los demás profetas. Sólo traeremos a colación, para abreviar, los textos de la *Morêh Nebujîm* y de la *Summa Theologica:*

Maimónides (46)

Quatuor illas differentias, quibus prophetia Mosis differt a prophetia reliquorum prophetarum toti mundo iam exposui et demonstravi, tum in *Commentario* meo *in Mischnah*, tum *in Deuter.* nostro... Quod pro-

Santo Tomás (47)

Respondeo dicendum quod, licet quantum ad aliquid aliquis alius prophetarum f u e r i t maior Moyse, simpli-

(45) S. Thomae, *S. Th.* II-II q.174 a.4; *De Veritate* q.12 a.9; *In Isaiam* c. 6.
(46) *Morêh Neb.* II, 35 (Buxt. 290).
(47) *S. Th. II-II* q.174 a.4 corp.; cfr. loc. paral. *De Veritate* q.12 a.14 corp.

MAIMÓNIDES

phetia eius sit diversa et distincta a prophetia omnium qui antecesserunt ipsum, id apparet ex eo quod dicitur: «Et apparui Abrahamo etc» «sed Nomen meum non notum feci eis» (*Ex.* 6,3). Nam hinc apparet apprehensionem ipsius non fuisse eandem quae fuit Patriarcharum, sed excellentiorem ac proinde multo magis praestantiorem quoque apprehensione aliorum, qui praecesserunt. Quod prophetia ipsius fuerit nobilior quam prophetia illorum qui sequuti sunt ipsum, id ex eo colligitur quod dicitur: Et non surget ampliaus propheta in Israel sicut Moses, quem cogniturus sit Dominus de facie ad faciem» (*Dt.* 34,10). Hinc enim manifeste colligitur quod apprehensio eius fuerit distincta ab apprehensione omnium eorum qui sequuturi erant ipsum in Israele. Quod vero etiam magna differentia sit inter miracula ipsius et miracula aliorum prophetarum, quae vel ipsi fecerunt, vel ipsis facta fue-

SANTO TOMÁS

citer tamen Moyses fuit omnibus maior. In prophetia enim, sicut ex praedictis patet (q.3; q.171 a.1), consideratur et cognitio, tam secundum visionem intellectualem, quam secundum visionem imaginariam, et denuntiatio, et confirmatio per miracula. Moyses ergo fuit aliis excellention, *primo* quidem, quantum ad visionem intellectualem: eo quod vidit ipsam Dei essentiam, sicut Paulus in raptu; sicut Augustinus dicit *XII super Gen. ad litt.* Unde dicitur *Num.* (12,8) quod «palam, non per enigmata Deum videt».

Secundo, quantum ad imaginariam visionem: quam quasi ad nutum habebat, non solum audiens verba, sed etiam videns loquentem, etiam in specie Dei, non solum in dormiendo, sed etiam in vigilando. Unde dicitur *Ex.* (33,11) quod «loquebatur ei Dominus facie ad faciem, sicut homo solet loqui cum amico suo».

Tertio, quantum ad denuntiationem: quia loquebatur toti populi fidelium ex persona Dei quasi de novo Le-

Maimónides	Santo Tomás
runt tantum singularibus quibusdam hominibus nota, ac coram paucis perpetrata fuerint. Propterea indicat quoque Lex de ipso quod in saeculum non surrecturus sit propropheta, qui tam libere in oculis amicorum et inimicorum, asentientium et dissentientium, miracula sit patraturus, sicut ipse fecit, prout dicitur: «Et non surget amplius propheta in Israele sicut Moses, in omnibus signis et portentis, ad quae facienda in terra Aegypti, Pharaoni et servis et universae terrae eius miserat eum Dominus. Et in omni manu forti et in omni terrore magno, quae omnia fecit Moses in oculis totius Israelis». (*Deut.* 34,10-12). Quibus verbis duo comprehenduntur: *primo* quod nullus propheta sit surrecturus, qui apprehensurus sit eo modo et ea mensura qua Moses, et qui faciat secundum opera eius; *deinde* quod signa sive miracula ipsius facta fuerint «Pharaoni et omnibus servis ipsius et universae terrae eius, qui erant ab ipso dissidentes et (Bux. p. 292) adversarii eius et in oculis totius Israelis», qui fuerunt amici et fautores eius, sicut dicitur «in oculis totius Israelis». Hoc autem de nullo alio ante ipsum, neque etiam post eum reperitur aut reperietur».	gem proponens; allii vero prophetae loquebantur ad populum in persona Dei quasi inducentes ad observatiam Legis Moysi, secundum illud *Mal.* (4,4) «mementote Legis Moysi, servi mei». *Quarto*, quantum ad operationem miraculorum: quae fecit toti uni populo infidelium. Unde dicitur *Deut.* (34,10-11) «non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem in omnibus signis atque portentis, quae per eum misit facere in terra Aegypti, Pharaoni et omnibus servis eius, universaeque terrae illius».

Objeciones y soluciones sobre la excelencia de Moisés

Buena parte de las objeciones que se plantea Santo Tomás en contra de la excelencia de Moisés sobre los demás profetas (48), y sus correspondientes *soluciones* aparecen claramente extraídas de las teorías maimonísticas, admitidas por el Santo en líneas generales. Prescindiendo, para ser más breves, de los textos más abundantes del *De Veritate*, nos limitaremos aquí a confrontar únicamente la *objectio secunda* del artículo de la *Summa Theol.* y su correspondiente de la *Guía* de perplejos.

---

(48) II-II q.174 a.4 obj. 2 y ad 2; cfr. *De Verit.* q.12 a.14 obj.3 y 4, y *ad* 3 y *ad* 4.

Maimónides (49)	Santo Tomás
Neque te debet hic seducere illud, quod historia Josue, solem ad horas illas, vel ad horae aliquot in cursu suo sistentis: «Et dixit in o c c u l i s Israelis» (Jos. 10,12); non enim dicitur «in oculis *totius* Israelis», s i c u t i de Mose. Sic coram paucis contigit, quod Elias fecit in monte Carmeli.	2. Praeterea, maiora miracula facta sunt per Josue, qui fecit stare solem et lunam, ut habetur Jos. (10,12-13), et per Isaiam, qui fecit retrocedere solem, ut habetur *Is.* (38, 8), quam per Moysen, qui divisit Mare Rubrum (*Ex.* 14,21). Similiter etiam per Eliam, de quo dicitur *Eccl.* (48,4-5): «Quis poterit tibi similiter gloriari, qui sustulisti mortuum ab inferis?» Non ergo Moyses fuit excellentissimus prophetarum. *Ad secundum* dicendum, quod illa signa illorum prophetarum fuerunt maiora secundum substantiam facti; sed tamen miracula Moysi fuerunt maiora secundum modum faciendi, quia sunt facta *toti* populo.

Conclusiones

Hemos de advertir que algunas de las conclusiones que exponemos a continuación rebasan un tanto los datos aportados en el presente trabajo. Ello es debido a que en las páginas que preceden no hemos ofrecido sino un resumen del trabajo más amplio que estamos terminando de llevar a cabo, y en el cual abordamos el cotejo de todos los textos del tratado de profecía de la *Summa Theologiae* con sus correspondientes en los escritos de Avicena, Algacel, Averróes y Maimónides. Abrigamos, pues, la esperanza de poder ofrecer muy en breve un estudio mucho más extenso sobre este mismo tema del influjo de las fuentes árabes y rabínicas en la doctrina tomista de profecía.

Mientras tanto, he aquí algunas de las conclusiones a que hemos llegado:

I. Alrededor de una mitad, cuantitativamente, de los textos del Angélico encuentran sus textos paralelos en otros tantos de la literatura musulmana y hebreo-rabínica sobre el tema. Naturalmente tal paralelismo lo tomamos aquí en un sentido amplio.

II. Uno dos tercios del temario de cuestiones de Santo Tomás se encuentra ya planteado en la especulación islámica y judaica. En

(49) *Morêh Neb.* II,35 (Buxt. 292).

buen número de casos, ese temario parece haber sido extraído precisamente de las fuentes semíticas, por no encontrarse expuesto claramente en la escolástica cristiana pretomista.

III. La influencia de las teorías arábico-judaicas en Santo Tomás se manifiesta en dos direcciones opuestas:

a) Aceptación o aprovechamiento, íntegro o parcial, de las doctrinas.

b) Refutación, íntegra o parcial de las mismas.

IV. Santo Tomás supera a todos sus predecesores musulmanes, hebreos y cristianos, no sólo por su más perfecta sistematización del tratado de profecía, sino también por su mayor claridad de pensamiento, precisión de las expresiones y sobria profundidad filosófica y teológica.

Sin embargo, sería un error pensar que el Santo haya sacado como de la nada su doctrina de profecía. La casi totalidad de los problemas que se plantea había sido ya propuesta, aquí o allá, bien por los Santos Padres, los filósofos griegos, árabes y judíos, o finalmente por los escolásticos cristianos que precedieron. El mérito del Aquinate estriba, como en otros asuntos, en su singular poder de síntesis y sistematización, la inteligente manera de volverlos a enfocar, la sólida argumentación en las demostraciones de sus tesis y las clarividentes y definitivas soluciones a que llega.

De este modo, al encauzar nuevamente los problemas consigue hacer un tratado de profecía, tanto en el *De Veritate*, como sobre todo en la *Summa Theologiae*, que no puede ser considerado en modo alguno como una mera continuación de los tratados anteriores, sino como un estudio nuevo, con nuevos horizontes, nueva orientación, nuevas o más aquilatadas soluciones y una mayor perfección en todos los aspectos, no obstante el aprovechamiento de las fuentes y la gran sobriedad y concisión de su estilo.

V. ¿Cuáles son, pues, las aportaciones originales del Doctor Angélico al tratado de profecía? Son varias y de la mayor trascendencia:

En primer lugar hemos de decir que, además de otros temas secundarios, el Santo, al enfrentarse con el estudio de la esencia de la profecía, se plantea los seis principales problemas siguientes:

1) ¿A qué potencia anímica debe apropiarse de modo eminente la profecía?

2) ¿Puede ser natural la profecía?

3) El carisma profético ¿se da *per modum habitus*, o bien *per modum actus*?

4) ¿Se requieren especiales disposiciones naturales en el sujeto?

5) ¿Cuáles son los elementos esenciales en el proceso del conocimiento profético?

6) ¿Admite grados la profecía?

1) A la primera pregunta responde el Santo de modo tajante y demuestra briosamente que el carisma profético pertenece principalmente a la esfera del conocimiento. Tal actitud le permite vertebrar el tratado de profecía de modo consistente y armónico Su tesis la funda el Santo partiendo de la etimología de la voz *profecía*, que expresamente recoge de San Isidoro de Sevilla.

2) Por lo que atañe al segundo problema, el Aquinate, al abordar de pleno, ya en el *De Veritate*, el estudio, aprovechamiento y crítica de la doctrina arábigo-judaica, hace una primera distinción entre profecía natural y profecía sobrenatural. Tal distinción, que tiene antecedente en San Alberto Magno, no había sido, sin embargo estructurada en toda su plenitud y claridad antes de Santo Tomás. Con esta división conseguirá resolver un buen número de problemas no resueltos antes. De ese modo aprovechará, casi en su conjunto, la doctrina semítica, para aplicarla al primer tipo de profecía y refutar bastantes excesos de las sentencias de musulmanes y hebreos, referentes a la naturaleza de la profecía de tipo sobrenatural.

Ahora bien, al estudiar el segundo tipo de profecía, el Angélico podrá incluir, limpiada ya de sus tergiversaciones y confusionismos, buena parte de las observaciones de Avicena, Averróes y Maimónides. A este respecto es de capital importancia la utilización de ciertas teorías, que Maimónides había elaborado partiendo de los fundamentos bíblicos, tales como la consciencia de los profetas acerca de su propio conocimiento sobrenatural, la mediación angélica en la revelación, los grados de la profecía, etc.

En la *Suma Teológica* —una vez que tal disección había sido ya hecha en el *De Veritate*— el Santo podrá decir rotundamente que la profecía verdadera es solamente la profecía sobrenatural. Pero como en otras cuestiones, la nítida distinción entre una y otra profecía es posible al Aquinate a causa de su sólida fundamentación metafísica. Es precisamente la clara diferenciación teológica entre el

orden natural y el sobrenatural, lo que dará al Santo la posibilidad de establecer con precisión, de un lado, el paralelismo del proceso del conocimiento natural y del profético; y de otro, dar la solución de la *quiddidad* en que consiste la diferencia entre ambos conocimientos. Así construyó por primera vez en la escolástica una teoría especulativa coherente y completa sobre el punto de ingerencia del *lumen divinum* en el proceso del conocimiento profético. Con ello logró el Aquinate una demostración —de perfecta factura teológica—, del origen sobrenatural del conocimiento de los profetas y de la esencia sobrenatural de la profecía.

3) Una vez orientada la cuestión en tales términos, y aplicando con toda precisión filosófica la teoría de la causalidad instrumental, es fácil al doctor Angélico responder al tercer problema, demostrando definitivamente ser el carisma profético de orden transeúnte o actual, si bien admita que en el profeta queda cierta *habilitas* (claro influjo aviceniano) para recibir posteriores revelaciones.

4) Igualmente, planteadas así las cosas, es fácil a Santo Tomás resolver el cuarto problema, estableciendo como conclusión la absoluta libertad de Dios, cuya voluntad soberana no puede ser determinada por ninguna condición humana. Por tanto, en definitiva, no se requieren condiciones especiales *a natura* (en contra de Maimónides principalmente) en el sujeto, pues Dios es libre y poderoso para crearlas o elevarlas convenientemente en cualquier momento.

5) Como lógica consecuencia de la tesis resolutiva del primero y del segundo de los problemas planteados, Santo Tomás logra ahora separar claramente, en el análisis del proceso del conocimiento profético, los dos elementos fundamentales que lo integran, esto es, la *acceptio* o *repraesentatio specierum*, y el *iudicium de rebus repraesentatis*. La trascendencia de esta distinción ha sido de consecuencias amplísimas y ha permitido especulativamente analizar el punto concreto en que radica el comienzo de la fase del influjo esencial del *lumen divinum* en el intelecto del profeta. Ambas nociones de *acceptio* y de *iudicium* proporcionan al Santo la posibilidad de distinguir los dos campos de la profecía, que hoy día llamamos *inspiración* y *revelación*. No hay por qué insistir que aquí tiene su principal fundamento la actual especulación católica acerca de la inspiración bíblica.

6) En cuanto al sexto problema, acerca de los grados de la profecía, Santo Tomás es, en cambio, muy poco original. Hace dos tipos de clasificación: el primero, en el que sigue exactamente a San

Isidoro de Sevilla, comprende siete grados. El segundo, en el que a su vez sigue exactamente a Maimónides, con algunas variantes accidentales que afectan al orden entre ellos, comprende doce grados en total.

Podríamos, pues, decir en resumen, que lás aportaciones originales de Santo Tomás al tratado de profecía son de dos clases:

a) La primera afecta a la sistematización del tratado. Con ella logra el Santo un avance que puede calificarse de verdadero salto.

b) La segunda clase de aportaciones podríamos resumirla en cuatro puntos:

1. La demostración de la reducción de la profecía principalmente al campo del conocimiento.

2. La nítida separación —de fundamentos metafísicos y teológicos precisos— entre la profecía natural (impropiamente llamada profecía) y la sobrenatural (verdadera y única profecía). Ello se basa en la clara delimitación de los dos órdenes, natural y sobrenatural.

3. La aplicación de la teoría de la causalidad instrumental al proceso del carisma. Tal teoría de la instrumentalidad, de orígenes patrísticos, está como base de toda la especulación tomista acerca de la profecía, y sólo con el Aquinate adquiere hondura metafísica.

4. La delimitación de las dos fases del proceso del conocimiento profético, implicada en ambos conceptos de la *acceptio rerum* y *iudicium de rebus repraesentatis*.

VI. Como sexta y última de nuestras conclusiones, podemos decir que en la formación y exposición de la doctrina de Santo Tomás sobre la profecía, además de la tradición patrística, de los trabajos de la escolástica cristiana precedente y de las extracciones de los principios de la filosofía aristotélica, hay que tener en cuenta una cuarta e importantísima fuente: la filosofía de la religión arábigo-judaica. Sin esta cuarta fuente no podrían explicarse ni el planteamiento ni la solución de un gran número de cuestiones de capital importancia en la doctrina de Santo Tomás sobre la profecía.

José M.ª Casciaro
Pbro. del Opus Dei

Dos poemas a la paz

ESTUDIO ESTILISTICO DE IS 8,23-9,6 y 11,1-16

1. Introducción

Nada mejor para el análisis estilístico que comparar dos poemas de tema análogo. Hay un parentesco indudable entre los dos poemas elegidos: ambos cantan la paz mesiánica y el autor de la paz Pasada la etapa radicalmente crítica, los comentadores actuales atribuyen ambos poemas al profeta Isaías (cuanto a los límites del segundo poema, explicaré más abajo mi opinión). Un mismo poeta, en la misma época de su vida, aborda dos veces un tema semejante: no necesitamos hacer un esfuerzo para establecer el género literario (según el mismo Gunkel, la investigación de los géneros sirve para compensar nuestra ignorancia sobre el autor), podemos dedicar toda la atención a lo diferencial e individual de cada poema, según lo pide la estilística actual.

De todos los comentadores, quien más sentido poético posee es Procksh. A lo largo de su comentario, y mezclados según costumbre con otros datos heterogéneos, va sembrando observaciones literarias. Por ejemplo, el movimiento rápido de las imágenes, el paso abrupto de «cosecha» a «botín», la triple imagen «luz-cosecha-botín» y el trile *kî* correspondiente, la tensión dinámica de las imágenes hasta el nacimiento del Niño. Quizás exagera subrayando la imagen simbólica de la luz, repentina en medio de la noche, como la luz de las antorchas de Gedeón (referencia sugestiva, pero dudosa), triunfadora del caos de la historia como la luz primordial triunfó del caos de la naturaleza (referencia poco segura). Al segundo poema dedica menos atención literaria (citaré en notas algunas de sus observaciones).

Una primera lectura poética ya nos revela una diferencia fundamental. Aunque el tema es el mismo (Procksch formula «per aspera

ad astra»), la razón poética es bien distinta. No digo el desarrollo, que es o puede ser más extrinseco, sino la interna configuración de todo el poema.

El primero nos lanza en su movimiento, con cierta agitación, tiene un tono de exaltada intensidad; el segundo nos sitúa en ambiente de tranquilidad, quietud, serenidad, plenitud. El primero avanza intranquilo hacia el clímax poético: «el niño», y desde allí se abre en amplitud. El segundo está dominado desde el principio por la figura serena del renuevo, y cambia de dirección al convertirse el renuevo en estandarte (y el cambio plantea un problema de autenticidad). Formulamos esta doble impresión distinguiendo: el primero es un canto a la paz tras la guerra reciente; el segundo canta la paz sin contrastes (la imagen del «tocón talado» no es tan clara ni tan capital en el segundo poema).

Si nuestra primera impresión es exacta, el análisis estilístico irá confirmando y explicando tal impresión con datos más concretos: la fuerza central configura los diversos procedimientos poéticos.

2. Traducción

La traducción que ofrezco es resultado final del análisis estilístico, y en ella pretendo acercarme lo más posible a la fidelidad poética. Reconociendo que toda traducción de obra literaria es difícil, y que la traducción de la lírica es dificilísima, acepto la dificultad no como excusa, sino como incentivo para el esfuerzo. Mi traducción es más ceñida y menos flúida que la de Nácar (la fluidez no es característica del verso hebreo), y más fiel al sentido poético y a los procedimientos estilísticos que la de Cantera (en un poema no puedo aceptar esos «ahora bien» que repite Cantera). Muchos procedimientos de estilo son traductibles en castellano: el ritmo acentual, algunas asonancias o rimas, repeticiones intencionales de palabras, imágenes, brevedad y orden de las palabras...

Y para no discutir aquí la complicada teoría y práctica de la traducción literaria, baste recordar el ejemplo y consejos de Fray Luis, las normas de Lowth en su traducción de Isaías (1842), el caso de König que trasmuta en prosa inerte el aliento poético y justifica su operación con citas de su gramática (1).

---

(1) Fray Luis de León, *Obras Completas*. BAC, 3 (1944), pág. 17. Sobre la traducción de Lowth sentencia la Cyclopaedia Bibliographice: Holy Scriptures (London, 1859), columna 591 «A work of the highest reputetion. The translation is sublime and the notes invaluables». El comentario de König es de 1926, Feldmann 1925, Procksch 1930, Penna 1958.

8,23-9,6

23	Como al principió abatió	3
	la tierra de Zabulón y la tierra de Neftalí;	2 + 2
	así al final ensalzó	3
	el camino del mar, allende el Jordán.	2 + 2
1	El pueblo caminante en tinieblas	
	vió una luz grande;	3 + 3
	los que habitan en tierra de sombras,	
	una luz brilló sobre ellos.	3 + 3
2	Multiplicaste la alegría,	
	engrandeciste el gozo;	2 + 2
	se gozan en tu presencia,	
	como gozo en la cosecha,	2 + 2
	lo mismo que se alegran	
	al repartirse el botín.	2 + 2
3	¡QUE el yugo de su carga,	
	el cetro de su hombro,	2 + 2
	la vara del opresor	
	quebrantaste como el día de Madián!	2 + 3
4	¡QUE la bota que pisa con estrépito	
	y la túnica revuelta en sangre	3 + 3
	serán combustible,	
	alimento del fuego!	2 + 2
5	¡QUE nos ha nacido un niño,	
	se nos ha dado un hijo!	3 + 3
	Lleva al hombro el principado	
	y llaman su nombre:	3 + 2
	«Maravilla de consejero,	
	Dios de guerrero,	2 + 2
	Padre sempiterno,	
	Principio de la paz».	2 + 2
6	Para dilatar el principado,	
	para una paz sin límites,	2 + 2
	sobre el trono de David	
	y sobre su reino.	2 + 2
	Para afirmarlo y consolidarlo	
	en la justicia y el derecho,	3 + 3
	desde ahora y por siempre.	
	¡El celo de Yavé lo cumplirá! (2)	2 + 2 + 2

(2) Sobre la *traducción:* conservo el anacoluto en el cuarto verso (9,1b), y los cambios de persona verbal en las primeras estrofas. El «Que» repetido res-

11,1-9

1 Brotará un renuevo del tocón de Isaí,
un vástago de su raíz florecerá. 4 + 4

2 Se posará sobre él espíritu de Yavé:
espíritu de ciencia y discreción, 4 + 3
espíritu de prudencia y decisión,
espíritu de piedad y temor de Yavé. 3 + 4

3 No juzgará a vista de ojos,
ni argüirá a oídas de orejas, 4 + 4
4 juzgará en justicia a los pobres,
argüirá en equidad a los desamparados. 3 + 3

Herirá al violento con la vara de su boca,
con el aliento de sus labios matará al impío. 4 + 4
5 será la justicia ceñidor de sus lomos,
la fidelidad ceñidor de su cintura. 4 + 4

6 Habitará el lobo con el cordero,
la pantera con el cabrito se tenderá; 3 + 3
el novillo con el cachorro pacerá.
Un muchacho pequeño los pastorea. 3 + 3

7 La vaca con el oso pastará,
juntas se tenderán sus crías; 3 + 3
el león con el buey comerá paja;
8 el mamón jugará en la hura del áspid, 4 + 4
el destetado meterá la mano en la cueva del basilisco. 3 + 3

9 No dañarán ni matarán por todo mi Monte Santo,

---

ponde a la articulación original; escojo esta partícula poco diferenciada, porque responde mejor al original, y no sería fidelidad traducir en fórmula precisa lo que el original quiso poco preciso. No puedo conservar la triple rima en -ô de la estrofa cuarta (9,3), pero la longitud y sonoridad del verbo «quebrantaste» imita algo el original «haḥitotta». «Túnica revuelta» no reproduce la rima original «śimla megôlala». La estrofa central (9,5) insiste en el sonido N, imitando ligeramente el original. «Maravilla de consejero» es la traducción más literal posible, y «Dios de guerrero» aplica el mismo tratamiento a una fórmula que discuten los autores, y que muchos traducen «Dios poderoso».

Sobre el *ritmo:* La notación rítmica (número de acentos en cada hemistiquio) es bastante probable. Son particularmente dudosos los versos: 8,23 en el que he tachado «Galilea de los gentiles» como glosa, conservando esta nota geográfica y añadiendo el sujeto Yavé en el primer verso se podría leer 2+2 2+2 (A. Alt)

porque está llena la tierra de la ciencia de Dios, 2 + 2
como las aguas que colman el mar (3). 3

11,10-16

10 Sucederá aquel día: La raíz de Isaí 3
se alzará como estandarte de los pueblos. 2 + 2 + 2
Le buscarán los gentiles;
su morada será una gloria. 3 + 3

11 Sucederá aquel día: Otra vez el Señor tenderá su mano 3 + 4
para comprar el resto de su pueblo,
que quedare de Asur y de Egipto, 3 + 4
y en Patros, y en Kus, y en Elam, 3 + 4
y en Senar, y en Emat, y en las islas del mar. 3 + 4

12 Alzará estandarte a las gentes,
reunirá los dispersos de Israel, 3 + 3
los disgregados de Israel congregará
de las cuatro alas del orbe. 3 + 3

13 Cesará la envidia de Efraím,
el encono de Judá terminará; 3 + 3
Efraím no envidiará a Judá,
Judá no se enconará contra Efraím. 3 + 3

14 Marcharán contra la ladera de Filistea a occidente,
juntos saquearán a los hijos de oriente; 4 + 4
Edom y Moab caerán en sus manos,
los hijos de Amón se les someterán. 4 + 4

15 Secará Yavé la lengua del mar,
alzará su mano contra el río; 3 + 4
herirá sus siete canales,
que se cruzarán en sandalias 3 + 2

---

(3) Sobre la *traducción:* Conservo la rima de los cuatro «rûḥ», que traduzco «espíritu», por las connotaciones teológicas de esta palabra; «aliento» nos daría la imagen menos lexicalizada, pero con menos resonancia religiosa. En la serie animal conservo el orden original de las palabras, para reproducir la variedad. El último verso reproduce literalmente la forma poco lógica de la comparación original, pero no reproduce la sonoridad abundante en emes.

Sobre el *ritmo:* la combinación de versos 3+3 conversos 4+4 me parece muy probable; bastante probable es el quiasmo rítmico 4+3+3+4 de la segunda estrofa (11,2). Al final tenemos dos versos de fórmula conclusiva, el segundo ensanchado: 2+2+2 2+2+3.

16 Y habrá una calzada para el Resto del pueblo
que quedare de Asur, 4 + 3
como la hubo para Israel
el día en que salió de Egipto (4). 3 + 4

3. La paz tras la guerra

Comienza el poema con una perfecta antítesis, de exacta simetría en los miembros; lo fundamental son los dos verbos «haqel-hikbîd», (aliterados), contraste elemental de volumen y ligereza, tenue y macizo; en el contraste, el frecuente «kabed» recobra su valor. Pero esta antítesis, tan pulida y exacta, con cierta frialdad de prólogo, cede el puesto a la inquietud (5).

Escuchemos los *versos*:

«el pueblo caminante en tinieblas vió una luz grande;
los que habitan en tierra de sombras, una luz brilló sobre ellos.
multiplicaste la alegría engrandeciste el gozo;
se gozan en tu presencia como el gozo en la cosecha,
lo mismo que se alegran al repartirse el botín...».

el hebreo tiene más movilidad para cambiar de persona verbal (6); nosotros solemos exigir una conjugación que justifique el cambio; los latinos echan mano de la voz pasiva para evitar tal cambio; con todo, los cambios del presente poema son llamativos: «vió... una

(4) Sobre la *traducción:* «será una gloria» es la traducción más literal posible. En la estrofa penúltima «canales - sandalias» no reproduce el juego original «n$_e$halîm - n$_e$'alîm». Tampoco puedo reproducir la aliteración repetida (v. 11 y 16) 'šr y yš'r m'šwr. También hay en el original una cierta aliteración con nombres propios de pueblos: 14b 'dwm mw'b mšlwḥ ydm bny 'mwn mšm'tm. Me parece aceptable la traducción literal «de las cuatro alas del orbe» *(kanap)*.

Sobre el *ritmo:* algo dudoso al principio, y bastante dudoso en el verso 15, con el texto mal conservado; hay unas cuantas fórmulas 4+3 indudables y una vavariante 3+4 que ensancha el verso final.

(5) Ni Procksch ni Feldmann han señalado este paso de la precisión intelectual a la agitación afectiva. Feldmann señala con grande acierto ese cambio profundo «de oprobio a honor, de luz a tinieblas, de tristeza a gozo, de opresión a libertad, de guerra a paz», que es como una arista en la estructura del poema; pero el cambio no sucede con idéntico tono poético.

(6) Un ejemplo máximo de movilidad en la persona verbal se encuentra en el capítuio 26 de Isaías; también es curiosa a este respecto la oración de Ezequías Is. 38,10-20. Puede consultarse A. Sperber, *Der Personenwechsel in der Bibel.* ZA 32 (1918-19), 23-33.

luz brilló... multiplicaste... se gozan... (como el gozo)... al repartirse... quebraste... será... ha nacido».

El *paralelismo* no puede faltar en un poema hebreo: pero el paralelismo se hace aquí inquieto: ese anacoluto en el verso cuarto (9,1 b.):

«los que habitan en tierra de sombras, una luz brilló sobre ellos»

más violento por su paralelismo exactamente iniciado con el anterior; después el cambio duro de sustantivo a verbo en el paralelismo de los versos (2 bc), «como gozo... como se alegran»; y el desequilibrio de tres complementos paralelos para un solo verbo en 3 (lo cual sirve también para efecto).

Hay un momento en que el poeta echa mano de dos *comparaciones* paralelas: dos alegrías elementales, una de la paz «en la cosecha», otra de la guerra «al repartirse el botín», la paz y la guerra unidas, pero no con la fría antítesis del verso introducido, sino con una desigual animación.

En el verso 8 (3 a) comienza un *movimiento* claramente articulado por tres «kî». Cada uno tiene su interés peculiar: el primero es una imagen de la opresión destruída:

«que el yugo de su carga el cetro de su hombro
la vara del opresor quebrantaste como el día de Madián»

hay un énfasis en la acumulación de tres miembros, marcado por la buscada —subbolô...šikmô...nogeš bô—; y frente a los tres sustantivos adjetivados, un único verbo largo, de dura sonoridad —hahittota—. Los tres miembros no tienen intención descriptiva, sino que buscan el énfasis (7).

---

(7) W. Popper, en su afán de igualar el paralelismo, destruye este magnífico efecto estilístico:

«For the yoke of their necks
and the load of their backs—
the smiter's staff
and the oppressor's rod.
Thou hast broken as on Midian's day,
Thou hast shattered as on Egypt's road».

(Parallelism in Isaiah, Berkeley Cal. 1923). El ejemplo es aleccionador: la atención exclusiva a un aspecto estilístico —aquí paralelismo— convierte el análisis en una apisonadora que allana toda la variedad expresiva del estilo, reduciéndola a monotonía formal.

En cambio, el verso siguiente es descriptivo. El segundo «kî» introduce la guerra; con técnica impresionista, un dato sonoro, otro visual, pasa la guerra y concluye: (s'ôn so'en = bota que pisa).

«la bota que pisa con estrépito la túnica revuelta en sangre
será combustible alimento del fuego (8).

El tercer kî es la cima del poema, el término de la progresión anterior (9): el ritmo es 3+3, de palabras breves, no para rapidez, sino para que sean pronunciadas lentamente, llenando con su poco volumen mayor medida rítmica; la sonoridad toda llena de aliteraciones, para el regusto de la pronunciación lenta «kî yeled yullad lanu ben nittan lanu». Curioso contraste, el verso más pequeño es el más importante: la terrible opresión —tres sustantivos adjetivados—, la guerra estruendosa y sangrienta, pasan porque llega «un niño» (10). Notemos que el movimiento en esta progresión ha sido no agitado como en 1-2, sino regular; el cambio de persona en los verbos queda suavizado por la conjunción kî, que marca la progresión y regula el movimiento.

En el verso 5 culmina la primera parte y comienza la segunda; el movimiento ascendente cesa y se remansa en una revisión de anchura y duración sin límites: visión desde la cumbre.

Como en otros oráculos de nacimientos ilustres, encontramos los *tres elementos:* el *nacimiento notable* por algún motivo, el *nombre simbólico* y glorioso, la *razón* del nombre y de la gloria (11). Esta

(8) La explicación de Fischer «das erbeutete Kriegsgerät» muestra, por contraste, el valor plástico del original.

(9) Esta articulación por el «kî» es importantísima en el poema. Delitasch ha sabido apreciarla, y también Procksch (como indiqué en la introducción). En cambio, H. Schmidt (SAT) no ha sabido percibirlo: por eso nos dice que en la estrofa del niño cambia la visión, y se atreve a afirmar que lo más importante en el poema es la justicia «Was aber das Wichtigste ist: Dieses neue Reich gründet sich auf Gerechtigkeit» (en vez de la persona del niño, una cualidad algo abstracta); Schmidt no ha comprendido el poema, en gran parte, por no haber apreciado la función de los tres «kî».

(10) En uno de sus últimos artículos, vuelve A. Alt a la teoría de la entronización regia, ya rechazada por Procksch veinte años antes: Jesaja 8,23-9,6. Befreiungsnacht und Krönungstag. Kleine Schriften II, 206-225. La teoría de Alt enerva el sentido poético de este verso, y con él quebranta la estructura del poema, aparte otros inconvenientes señalados por los comentadores (cfr. PROCKSCH Y PENNA).

(11) P. HUMBERT: *Der biblische Verkündigungsstil.* AFO 10 (1935) 77 ss. Estudio según el método gunkeliano. Compara las anunciaciones de Sansón, Samuel, Ismael, Emanuel, Jesús. No incluye nuestro caso, en el que no hay verdadera «anunciación», si bien su parentesco con 7,14 permite extender el análisis a 9,6.

ordenación ternaria no es más que el esquema, como había un esquema ternario de anuncios con «kî«, y una terna de gloria-luz-gozo; veamos los elementos integrados en el nuevo esquema.

El primero, el *nacimiento*, ha sido excepcional en la dinámica del poema, pues ha sido «culminante»; los *nombres* tienen una amplitud y una trascendencia excepcionales: son cuatro oficios «consejero, guerrero, padre, príncipe», cada uno con una nota adjetival más o menos divina «milagro, Dios, eterno, pacífico» (12). No basta para entender el nombre analizar uno a uno sus componentes, porque el sentido es cumulativo y no se reduce a mera suma; es una densa y comprensiva unidad que se va desdoblando en facetas, y que debemos esforzarnos por abarcar en unidad, en resonancia de acorde perfecto, algo así como «consejero y guerrero, príncipe y padre; una paz sempiterna, divino milagro». Notemos que el ritmo unifica la serie de nombres (prefiero la lectura de ritmo lento óoó óoó óoó óoó, aunque es posible la lectura anapéstica ooó ooó ooó ooó), notemos que la sintaxis crea una unidad cerrada de quiasmo (adjetivo-nombre, adj-nom; nom-adj, nom-adj), que el paralelismo no antitético tiende a fundir más que a definir contornos (como el otro nombre «maher šalal ḥaz baz» «pronto al saqueo presto al botín»), finalmente notemos que es un niño quien sustenta y unifica esa serie, no como cuatro nombres, sino como un nombre cuádruple (13).

El tercer elemento del esquema suele ser la *explicación del nombre*, no en términos de estricta lógica o de obvia etimología, sino por correspondencia real (Gn 16,11; Mt. 1,22 explicación etimológica; Lc. 1,15-17.32-34 explicación real). Algunas correspondencias son literales: «príncipe-principado, paz-paz, sempiterno-sin límite.por

(12) Sobre el nombre cuádruple se ha discutido mucho, no siempre sin prejuicios: el número, el significado, la construcción sintáctica, las implicaciones divinas. Me remito a los comentarios, por ejemplo Procksch y Penna, y a la bibliografía allí aducida, y a manera de resumen citaré aquí dos testimonios: «Die israelitische Tradition hat stets einen unübersteiglichen Unterschied zwischen Gott und Mensch (31,3) festgehalten. Nur beim Messias wird er unbeachtet gelassen. Das beweisst, dass er in die Sphäre des Göttlichen erhoben ist. Die Vorstellung von der Göttlichkeit des Messias blieb aber dunkel und unbestimmt. Sie trat in ein helles Licht, als das Neue Testament die Trinität hatte» (Feldmann). «Wer wollte aber leugnen dass Jesaia mit den überirdischen Prädikaten des messianischen Wunderkindes messianische Tiefen angedeutet hat, die nur in Jesús Christus geschichtlich geworden sind?» (Procksch).

(13) Este sentido de unidad apenas lo señalan los comentadores, dada nuestra común inclinación al análisis.

siempre»; las otras son menos manifiestas «consejero-justicia y derecho»; solamente el «guerrero» parece quedarse sin correspondencia en este panorama de paz (14).

Notemos en esta tercera parte los sustantivos de anchos límites «justicia y derecho, reino y paz», los adverbios «sin límites, de ahora para siempre»; son conceptos que fácilmente derivan hacia nociones abstractas e ideas generales; pero en el poema tienen asegurada su concreción por los enlaces particulares y por la dinámica del poema. No son vagas ideas generales, sino una inmensa amplitud concreta (15).

Después de esta sabia ordenación ternaria: tres afectos «gloria-luz-gozo», tres razones «libertad-paz-niño», tres fases «nacimiento-nombre-explicación», *concluye* el poema reduciéndolo todo a Yavé, como es frecuente en oráculos de Isaías. Ese Yavé que, sin ser nombrado (16), está actuando desde el principio del poema en una serie de verbos en hifil «haqel, hikbid, hirbîta, higdalta, hahittota», con la absoluta eficacia de este modo verbal, del que participa después el niño «lemarbê lehakî»; Yavé, sujeto agente del verbo pasivo «nittan» escogido para que el Niño pueda ser sujeto de la oración culminante (17), porque el Niño nace como un «don» de Yavé, no para el padre o la madre (cfr. Jr. 20,15; Rut. 4,17; etc.), sino «para noso-

---

(14) Supuesto el esquema de desarrollo, la falta de explicación del nombre «gibbôr» resulta significativa y no fácil de razonar. ¿Será que el guerrero no actúa militarmente en el nuevo régimen? entonces, ¿por qué se escoge el nombre?; ¿o habrá que interpretar el nombre en sentido no militar, sencillamente como «varón, poderoso...?» ¿O habrá en el oficio guerrero una referencia a la guerra que acaba de ser vencida con la aparición del niño? Esta última explicación me parece la más sugestiva: el Niño merece el nombre de guerrero por la reciente victoria (mira al pasado próximo), pero en el reino futuro no es necesaria su actividad especializada; este nombre llega hasta el momento presente, desde él y por siempre «me'atta w$_e$'ad-'ôlam» actuarán los otros nombres.

(15) Un ejemplo más para comprobar la polivalencia de los hechos estilísticos; cómo no se pueden definir a priori, sino que exigen la interpretación en el contexto individual del poema.

(16) Según la corrección rítmica propuesta por A. Alt, l. c., el nombre de Yavé sonaría en el segundo hemistiquio del primer verso «Como al principio abatió Yavé».

(17) A. Alt interpreta esos dos verbos pasivos para apoyar su teoría de la «entronización»; al ingenio de Alt prefiero la explicación poética y religiosa de Procksch «Das Kind erst in der Weihenacht, nicht schon früher geboren ist, erfordert die Geschlossenheit des Bildes»; «Wie die Neugeburt eines Kindes eine Schöpfungin der Schöpfung ist, so ist das Kind ein Gleichnis der Wiedergeburt, in der alles neu ist», l. c.

tros». Solamente el celo, o amor ardoroso de Yavé, puede obrar tales maravillas.

En ningún poema del Antiguo Testamento ha sido tratado con tanta inspiración lírica el tema del «niño». Hay fragmentos narrativos en los que el «niño» es elemento dramático o patético, por ejemplo Isaac e Ismael, el primer hijo malogrado de David y Betsabé; en tales casos, el sentido poético reside principalmente en las figuras paternas o maternas, y el niño resulta elemento subordinado. En el poema de Isaías, el «niño» es centro y cumbre; tenemos que llegar al Nuevo Testamento, a los evangelios de la infancia, para encontrar un «niño» investido de tanta categoría literaria (18); los evangelistas, con sus imitaciones y alusiones literarias, nos invitan a realizar el enlace y nos descubren el pleno sentido, poético y teológico, del canto de Isaías; la tradición cristiana ha sabido entenderlo.

En la traducción hebrea de Delitzsch podemos encontrar estas correspondencias: Lc. 1,32 kisse' dawid; 33 l$_e$'ôlam wa'ed. l$_e$malkûtô 'ên qeṣ (a María).
2,10 śimḥa g$_e$dôla; 11 kî ḥayyôm yullad lakem; 14 šalôm (a los pastores) (las correspondencias verbales, a través del griego —LXX y NT— son menos manifiestas, son más reales que verbales).

4. La paz definitiva

Así como la paz luminosa del capítulo IX sucedía tras una escena de oscuridad, la paz del capítulo XI sucede a una escena de desolación *vegetal*.

El capítulo 10 presenta dificultades insuperables, cuando se intenta explicar como unidad o agrupación coherente: el texto lo dice y los comentadores lo confirman; en semejantes casos, el procedimiento de seguir el curso a los motivos literarios —como en una composición musical— sirve al menos para orientar en la maraña, e incluso para descubrir algunas directrices seguras.

Domina el capítulo la figura de Asur soberbio, prepotente, castigado. Primero es la imagen de la vara, que se gloría (8-11.13-14) sin comprender que es un instrumento en manos de Dios (5-7.15) y que a su vez será castigado (12.24-26); el castigo aparece también en imagen de enfermedad (16.18b); y, sobre todo, en imagen vege-

(18) Véase el artículo *paîs* en ThWNT, especialmente el párrafo B II 2, «Die Hochwertung des messianischen Kindes ist nichst dem AT Eigentümliches» (Oepke).

tal. Después del avance fulminante, incontenible de Asur (28-32), el mismo Yavé interviene para cortar, desgajar y talar (33-34).

En *imagen vegetal*, el capítulo incluye un castigo de Israel (17.18a), pero con una diferencia, en Israel quedará un resto (19), sólo un resto (20-22).

En la ordenación de estos elementos parece descubrirse un trabajo editorial, particularmente en ese afán de añadir el castigo explícito a la potencia de Asur (la imagen vegetal parece tener también valor conclusivo o compositorio en otros pasajes, v. gr 1,29-31; 5,24; 6,13; 7,23; 9,18) (20). El *motivo vegetal* se extiende a Asur y a Israel, con lo cual, surge un contraste significativo: Asur es un magnífico bosque que será consumido o destruido, Israel es un bosque cuyas zarzas son consumidas a fuego, y los árboles talados; pero de esta desolación vegetal, de estos tocones y raíces brotará un renuevo.

Lo importante de la imagen señalada es que prepara por contraste, y en el mismo plano vegetal; el lector del texto actual llega al primer verso del capítulo XI embarcado en imágenes vegetales, y percibe todo el valor simbólico de dicho comienzo.

Examinemos ahora los procedimientos estilísticos del poema, recordando las conclusiones del anterior.

Regularidad: los *verbos* proceden con perfecta regularidad, según las normas estrictas de la gramática; combinando formas iguales «w$_e$qatal-w$_e$qatal» o formas equivalentes «weqatal-we ... yiqtol»; cambiando el orden, evita la monotonía. El *sujeto* o *persona* verbal es también muy regular: 3.ª persona del singular, y alguna vez del plural; aunque cambia alguna vez el sujeto, el paso se realiza con suavidad: en los siete versos (1-5) «brotará el renuevo ... y el espíritu reposará sobre él; juzgará ... y será su ceñidor»; en los otros siete (6-9) se trata de una enumeración, que pide el cambio regular

(19) Sobre este trabajo editorial véase L. J. LIEBREICH, *The Compilation of the Book of Isaiah* JQR 46 (1956), 259 ss.

(20) Cfr. E. STAIGER, *Die Kunst der Interpretation*. Zürich 1955, págs. 13 ss. «Es ist ein Geist, der das Ganze beseelt und —wie wir deutlich fühlen, ohne dass wir schon Rechenschaft ablegen könnten— sich rein in den einzelnen Zügen bewährt... Wir nennen Stil das, worin ein Vollkommenes Kunstwerk in allen Aspekten übereinstimmt... Im Stil ist das mannigfaltige eins. Er ist das Dauernde im Vechsel» «Diese Wahrnehmung abzuklären zu einer mitteilbaren Erkenntnis und sie im einzelnen nachzuweisen, ist die Aufgabe der Interpretation». Del libro de DÁMASO ALONSO, *Poesía Española: Ensayo de métodos y límites estilísticos*, tendría que citar a este propósito páginas numerosas y egregias.

del sujeto en 3.ª persona. También el *paralelismo* es muy regular, sólo turbado por una pequeña irregularidad en la serie de los animales. Por otra parte, las *imágenes* no son audaces, fulgurantes; ninguna se podría comparar a la descripción impresionista de la guerra 9,4, o al verbo poderoso «haḥittota»; probablemente es la más audaz «herirá con la vara de su boca». Finalmente, el movimiento es sosegado, lento: los cuatro vientos o espíritus en simetría estática, el reinado justo en una serie de acciones de poco movimiento y repetidas en tres versos, la serie de los animales en coexistencia espacial y temporal. Esto es lo más opuesto al movimiento rápido, agitado del capítulo IX. Añadamos, como elemento menos seguro o apreciable, la distribución —muy probable— en dos estrofas de siete versos cada una: 1-7 (1-5) el reinado justo, 8-14 (6-9) la paz de los animales.

Todo esto son hechos estilísticos, reflejamente observados, que nos muestran y demuestran esa entonación poética de sosiego, tranquilidad, paz. La ley interna del poema, su fuerza interior, configura unitariamente los variados recursos estilísticos, creando la cerrada unidad poética.

El *retoño*: la imagen vegetal, aplicada a la generación humana, es obvia; en las religiones naturalísticas el tema de la fecundidad humana está ligado a la fecundidad vegetal. En la Biblia, cualquiera de los términos vegetales usados por Isaías, se usan también metafóricamente. Como la imagen es tan obvia, no creo fácil averiguar quién la introdujo en la literatura bíblica. Las raíces šrš (raíz) y prḥ (florecer) se encuentran por toda la Biblia con sentido metafórico; las raíces ḥṭr (retoño), gzʿ (tocón o tronco), nṣr (vástago, vara) son menos frecuentes (Prv Job Dn Sir).

Dos cosas son claras en la imagen de Isaías: primero que se trata de una imagen elemental, apta para el símbolo; segundo que la acumulación de elementos, favorecida por el paralelismo, robustece la imagen sin precisarla, lo cual tiende a excluir la alegoría y a favorecer el símbolo.

> «Brotará un renuevo del tocón de Isaí,
> un vástago de su raíz florecerá»

Y notemos de paso que no usa el vulgar zrʿ (simiente), ni el sonoro ṣ'ṣ'îm (progenie) que sólo se usa en plural y es exclusiva de Isaías y Job.

Los *animales*: El mundo de los animales ha tenido muchas

veces un valor trascendente: emblemas, símbolos, constelaciones; como no se trata de exponer ahora su sentido religioso, baste recordar las cualidades fundamentales formuladas por Adán en los nombres, las bendiciones de Jacob, la zoolatría de los egipcios, los animales que acompañan las deidades clásicas, etc. En estos casos, el animal, en virtud de su cualidad o carácter esencial, se convierte en símbolo religioso; aun en casos en que una narración mítica justifica la presencia del animal, no es fácil decidir si la narración ha brotado de la cualidad simbólica o viceversa.

La serie de Isaías no se inserta en esa línea. Sería ocioso buscar sentido simbólico a cada animal, como en las alegorías apocalípticas. Aquí se toman dos series contrapuestas: animales domesticados y animales salvajes, y se los va ordenando en binas amigables; la enumeración está bastante estilizada, pero no completamente en el estado actual del texto (21): hay cinco animales de cada grupo, más dos venenosos; las crías parecen citadas para completar un paralelismo:

1 lobo / cordero — 2 pantera / cabrito — 3 novillo / cachorro — 4 muchacho pastor — 5 ternera / oso

6 crías — 7 buey / león — 8 mamón / áspid — 9 destetado / basilisco

los verbos son:

1 habitar — 2 tenderse — 3 cebarse — 4 pastorear
5 pacer — 6 tenderse — 7 comer paja — 8 jugar — 9 meter la mano

En este esquema, un ingenio paciente podría encontrar muchas correspondencias: por ejemplo 1-2 cordero-cabrito, 1-5 z'eb-dob, 2-6 tenderse, 3-7 novillo-buey, cachorro-león, 4-8 muchacho-niño, etcétera. Todas estas y otras posibles correspondencias o no son muy seguras, o son poco significativas. Mucho más importante es observar que donde el esquema falla algo, encontramos el tema de la niñez: cuando falta una pareja para el paralelismo perfecto, se meten en escena las crías; si falta una bina en el puesto cuatro, es que lo ocupa un muchacho, que él solo va detrás pastoreando las tres binas precedentes; cuando se dilata la medida del último elemento, es por la complacencia en contemplar al niño jugando indemne con animales venenosos. Esto es significativo.

Finalmente, aunque cada animal no revista un sentido simbólico,

---

(21) W. Popper, con su sistema, iguala y uniforma el esquema. Procksch encuentra huellas de humor en algunos detalles, como las crías y el león comiendo paja.

todo el conjunto es una descripción ideal, de un mundo elemental y maravilloso. Tras el mundo elemental de las plantas, el poeta maneja el mundo elemental de los animales, con una referencia implícita a la paz del paraíso.

El *niño*: Ya hemos visto destacarse en importancia el tema del niño sobre el fondo del esquema regular. ¿A qué se debe tal importancia inesperada? ¿A un estado peculiar del poeta, cuando escribe su poema, o a un sentido más profundo y trascendente? En el primer caso decimos: los animales se han vuelto tan mansos, que basta un muchacho para pastorearlos (¿bastaría una persona mayor para pastorear animales salvajes?). En el segundo caso sospechamos: ¿no se habrán vuelto mansas las fieras precisamente por la presencia del niño pastor?, ¿no será el juego del niño lo que hace inofensivos los animales venenosos?

No me aventuro a responder. «Muchacho, mamón, destetado» están sin artículo determinado. Hay cierta semejanza entre el «retoño» que gobierna sabiamente y el muchacho que pastorea fácilmente. «Mamón» es en hebreo «yoneq», palabra que se emplea también de los brotes o «retoños» de árbol (Is. 53,2; Ez. 17,22; Os. 14,7; Ps. 80,12; Job 8,16; 14,7; 15,30 (22).

Sin responder a las dudas precedentes, podemos afirmar que el tema del niño es importante en el poema y que armoniza bien con los mundos elementales.

El *gobierno ideal*: esta descripción no parece muy original o inspirada, es en cambio muy regular y cuadrada. Pocos verbos: 2 špṭ, 2 ykḥ, nkh, mwt (menos špṭ, en hifil), sustantivos algo genéricos: 2 ṣdq, myšwr, 'mwnh; es decir, poco dinamismo y precisión; además una morosa insistencia en repeticiones, con movimiento lento. Compensan otros detalles dignos de mención: la *corporeidad* del gobernante (hasta ahora en imagen vegetal), de quien refiere «ojos y oídos, boca y labios, lomos y cintura», «justicia y fidelidad» se hacen corpóreos en la metáfora del «ceñidor», y el cetro en su misma boca. La *sinonimia* es constante, y la disposición de miembros sinónimos casi invariable, según la siguiente fórmula:

$$3b\ \begin{matrix} a\,b\,c\,d \\ a\,b\,c\,d \end{matrix} \qquad 4a\ \begin{matrix} d\,e\,f \\ d\,e\,f \end{matrix} \qquad 4b\ \begin{matrix} d\,f\,e\,c \\ e\,c\,d\,f \end{matrix} \qquad 5\ \begin{matrix} e\,k\,c \\ e\,k\,c \end{matrix}$$

(22) Procksch interpreta que «yôneq» es la semilla de la mujer, ya en paz con la serpiente «peten». Quizás haya una vaga referencia, pero es de notar que el poeta evita los términos «zr', nḥš», y que en Gn. 3 no se habla de una paz, sino de una victoria que destruye la serpiente.

La casi absoluta regularidad nos dice el orden tranquilo del gobierno, levemente alterado en el verso ocupado por los perversos (4b). Además hay un claro y medido movimiento de *antítesis* en tres versos: 3b no juzgará ... 4a sino que juzgará... a los pobres 4b pero matará a los malvados; y en 5 el pausado movimiento reposa sintéticamente.

Se podrían encontrar correspondencias particulares entre las piezas del gobierno y los espíritus (fortaleza - herirá, consejo - juzgará); pero más seguro es contentarse con una correspondencia en bloque, de la plenitud del espíritu brota la perfección del gobierno. Es curioso que, mientras los animales salvajes son pacificados, los hombres perversos tienen que ser extirpados.

El *viento*: es otra criatura elemental, pero no es tan seguro que lo tenga presente el poeta. No basta observar que rûḥ es «espíritu, viento», habría que demostrar que en aquella época la imagen no se había lexicalizado, como nuestros «animo, alma, espíritu» (23).

Ahora bien, una imagen lexicalizada puede actualizarse de nuevo por la virtud poética, y un análisis estilístico nos podrá mostrar si tal sucede en el presente poema (usemos el término «aliento»):

Se posará sobre él el aliento de Yavé:
aliento de ciencia y discreción,
aliento de prudencia y decisión,
aliento de piedad y temor de Yavé.

El verbo «posarse» es inesperado, y despierta la atención hacia la paradoja de un viento que se posa; el aliento de Dios, que en una ocasión «aletea sobre las aguas», que embiste a los jueces carismáticos (Jdc 11,29; 14,6.19; 15,14; 1Sm 11,6), ayuí se posa sobre un retoño. En cuatro hemistiquios encontramos cuatro «rûḥ» con rimas cruzadas «Yahwé-biná-geburá-Yahwé» (24), lo cual muy bien puede recordar los cuatro vientos cruzados de los cuatro puntos cardinales (que es uno de los sentidos de «rûḥ», y los encontramos en Dn. 7,2), como decimos nosotros «la rosa de los vientos»». El ritmo es quiástico 4+3 3+4.

---

(23) H. SEIDER, *Allgemeine Stilistik*, Göttingen 1953, dedica un capítulo entero al problema: «Die Aktualisierung der Stilwerte: 1. Kraft und Gegenkraft 2. Die Möglichkeiten der Aktualisierung 3. Grade der Aktualisierung», págs. 80-88.

(24) W. Popper conserva una rima «insight - might» y deja la otra.

En resumen, o patente y pretendida, o latente e insinuada, la imagen del viento está actualizada en el poema; y concuerda bien con las otras criaturas elementales.

(En general los autores prefieren atenerse al número de 6, tres binas, o al tradicional de 7).

El *a g u a :* la encontramos en el colofón. Después de la hermosa descripción concreta de animales y niños, un verso algo genérico sirve para resumir «No harán mal ni matarán por todo mi Monte Santo»; la razón es «porque está la tierra llena de la ciencia de Dios como las aguas que colman el mar».

Tenemos una imagen introducida como comparación «ke-»; procedimiento relativamente poco frecuente (25). En el capítulo IX el gozo llevaba dos comparaciones: «como gozo en la cosecha, como se alegran al repartirse el botín»; ya observamos su función en el todo; podemos añadir que viene cerrando el primer grupo de versos, antes de la serie de los tres «kî»; eran comparaciones importantes en el poema de gozo exultante, y no tenían función descriptiva, sino expresar el gozo hondo comparándolo con dos gozos elementales. En el capítulo XI la comparación llega al final, intensamente subrayada por el recurso sonoro de acumular el sonido «m»: «kammaylm layyam m$_e$kassîm», y por el ritmo ensanchado 2 + 2 + 3.

Si en algún caso se pueden medir con claridad intelectual los términos de una imagen, suele ser en la forma de comparación. Con ese sistema encontraríamos la relación: tierra = mar, ciencia de Dios = aguas, llenar = cubrir. Pero con esto no hemos llegado a lo mejor de la imagen: sintácticamente las igualdades fallan, pues «tierra» es sujeto de verbo intransitivo; «ciencia» es complemento, mientras «mar» es complemento y «aguas» sujeto de participio en piel. Algunos comentadores (Delitzsch Dillmann) aclaran «cómo las aguas recubren el fondo del mar», aclaración poco útil, porque «yam» no significa precisamente el fondo del mar.

Lo que pasa es que muchas veces la explicación lógica, racional, de una imagen, pierde lo mejor de su valor poético. Al final del poema a la paz, presidido por el sosiego, siente el poeta una emoción de «plenitud», la gran plenitud del «sentido religioso» derramado sobre la tierra; y para expresar esa emoción de plenitud acude al símbolo de esa plenitud impresionante que es el mar; sin apurarse por-

(25) Caso excepcional por su abundancia, el capítulo 2 de Joel. La comparación es recurso ordinario en la literatura sapiencial y apocalíptica.

que la lógica sintáctica cojee levemente. Sereno y sosegado final para un poema todo él de plenitud.

5. Comparaciones

La imagen *vegetal* es frecuente en la Biblia. El motivo del «renuevo» como símbolo mesiánico ha cuajado principalmente en el término ṣemaḥ. Lo encontramos en Is. 4,2, paralelo de perî, en un contexto en que Yavé renueva los prodigios del Exodo. Jeremías repite dos veces la fórmula: 23,5; 33,15. Más interesante el primero: tras la amenaza a los malos pastores del pueblo, viene la promesa de un «germen» justo que gobernará justamente; es decir, tema semejante al de Isaías, pero a enorme distancia poética. Zacarías convierte la imagen en nombre, conservando un valor designativo y alusivo: 3,8 «mi siervo Germen»; 6,12 «un varón que se llama Germen».

Is. 61,1-11: es un poema de restauración. Comienza con el «espíritu de Yavé» sobre el Ungido, quien predica liberación a los «desamparados», llama a los elegidos «terebintos de justicia, plantación ornamental de Yavé», anuncia la prestación de los extranjeros «para apacentar tus ganados», presenta a Yavé «amador del derecho», nombra a la descendencia en términos vegetales «zr' ṣ'ṣ'», presenta al Ungido «vestido de salvación y justicia», «como un novio se viste de gala, como una novia se adorna de joyas» (notar la forma de comparación); y como razón del bienestar, se deduce la abundancia de la justicia: como la tierra emite su germen, como el jardín germina su simiente, así el Señor Yavé hará germinar la justicia y la gloria ante todos los pueblos». Como se vé, hay unas cuantas imitaciones y coincidencias, sobre todo en el «espíritu» inicial, en la repetición de imágenes vegetales, en la razón última «la justicia» introducida por comparación. La técnica estilística de la comparación es diversa (recordar el «ceñidor» y las «aguas»), y es sobre todo diversa la construcción y la unidad interna del poema, superiores sin duda en el capítulo XI.

La *paz animal* la encontramos en Os. 2,20: ha precedido una amenaza de destrucción en la que no falta la desolación vegetal, después viene una restauración en los términos nómadas de la vuelta a Egipto, con fidelidad conyugal del pueblo para con Yavé, y el concierto se extiende a los animales, cielos y tierra: «Aquel día haré

pacto con las bestias del campo, con las aves del cielo, con los reptiles de la tierra... Seré propicio a los cielos, y éstos propicios a la tierra, y la tierra propicia al trigo y al mosto y al óleo, y éstos propicios a Yezrael». El contexto es distinto, los animales están presentados según la clasificación ordinaria «fieras, aves, reptiles», sin más concreción; la sustancia poética es aquí esa fidelidad conyugal que desborda y contagia —por obra de Yavé— a los animales, al cielo y a la tierra.

Ezequiel describe el pecado y la restauración con la imagen de los malos pastores y del buen pastor, que será el mismo Yavé y su siervo David; y entre las promesas de la restauración, una se refiere a las fieras, enemigo normal de las ovejas: «Haré pacto de paz con ellas, expulsaré las fieras salvajes de la tierra, y habitarán confiadas en el desierto y reposarán en el bosque ... y derramaré a su tiempo las lluvias...» (34,25 ss.). Las fieras son un elemento marginal, coherente en la imagen de rebaño, que no hacen las paces, sino son expulsadas. Las bestias feroces son elemento de castigo en el capítulo XIV de Ez.

También Is. 65,25 reproduce casi a la letra dos binas de animales en paz: «El lobo y el cordero pastarán juntos, el león y el buey comerán paja», pura citación en un contexto que se complace en la promesa y los gozos de la longevidad.

La imagen *marina* la encontramos casi a la letra en Hab 2,14, con menos sonoridad y quizás con más lógica «kammayim yᵉkassû 'al-yam»; en una letanía o serie de ayes «Ay de ... ay de...» el verso disuena totalmente (26).

6. El estandarte

En el texto actual el poema no concluye en el verso 14 (= 11,9b), sino que continúa en un nuevo cuadro, perfectamente articulado con el anterior; los recursos ordinarios de articular están representados por la fórmula «sucederá aquel día» y por la repetición de la palabra-guía (Leitwort), que es aquí «šoreš yišai» («gaza' yišai» en 1).

---

(26) Es instructivo ver cómo juzga Duhm al poeta que comenta: el verso 9 de Isaías es adición de un redactor, y está tomado, una mitad de Is. 65,25b, y otra mitad de Hab. 2,14. A Duhm lo que le interesa es poderle quitar el verso final a Isaías: la crítica se hace cirugía (y no estética).

Los comentaristas discuten la autenticidad del nuevo fragmento, movidos por razones de crítica histórica. Yo seguiré fiel al método de buscar la «razón poética», y después confrontaré mis resultados con los de otros críticos.

Correspondencias: Corrigiendo el verso 15a-b en un paralelismo «secará Yavé la lengua del mar y alzará su mano contra el río», y aceptando como adición el 11c (cosa dudosa), nos quedarían 14 versos que corresponden exactamente a los 14 de la primera parte. Esta equivalencia es bastante dudosa, y no insistiré en ella.

Más claras son las correspondientes temáticas:

retoño	estandarte	1 10
espíritu de Yavé	mano de Yavé	2 11.15
gobierno justo	conquistas	3-5 14
paz animal	Efraím y Judá reconciliados	6-7 13
(mete la mano en la hura	echará mano a Edom y Moab)	(8 - 14)

y un par de correspondencias verbales «naḥah - mᵉnuhat» (2a 10b), «hikka - hikkahû» (4b 15c).

Diferencias: No se puede hablar de alegoría, aunque haya correspondencias. Tampoco es exacto hablar de un símbolo 1-9 y su explicación 10-16. Se trata más bien de un díptico, de dos divisiones paralelas y diferentes: una paradisíaca y maravillosa, sin tiempo ni espacio definidos; otra histórica, situada en precisa geografía; una en la zona de «naturaleza», vegetal, animal, niños, con un gobierno ideal; otra en la zona humana de la diáspora, el doble reino, las naciones. Esto indica una diferente actitud creadora, un distinto impulso de inspiración. El empalme de los dos cuadros resulta más bien extrínseco, porque ambos tienen un carácter de unidad conclusa. La unión sería posterior, realizada por ese artificio patente «la raíz se hace estandarte».

La calidad poética es inferior en esta segunda parte: notemos qué poco avanza en las tres primeras estrofas (o dísticos). Después del giro inicial «la raíz estandarte», que extiende el horizonte hacia las gentes, se estrecha de nuevo la visión al pueblo con prolija reiteración. La reconciliación de los dos reinos está dicha en una sinonimia pobre y repetida; las conquistas siguientes, en cuatro tiempos, ofrecen algunas paronomasias y poco más. Las dos últimas estrofas (o dísticos) recobran la inspiración, una inspiración literaria bebida en las narraciones nacionales del Exodo, con acierto en las imágenes, sin reiteraciones molestas.

Sin embargo, apartándonos un poco del cuadro, para una vision de conjunto, descubrimos un nuevo valor artístico. Hay una clara insistencia en el sentido de totalidad: los gentiles, los dispersos, los dos reinos, las conquistas; todas las piezas quebradas o disgregadas vuelven a reunirse para recomponer la gran figura armoniosa; y todo lo realiza ese estandarte prodigioso, visible en toda la tierra, y la mano de Yavé, poderosa por encima de los tiempos. Es una visión histórica grandiosa y serena; un ansia o sueño nacional, que se remonta no tanto a visiones de fantasía, en un reino maravilloso, cuanto al tiempo del máximo esplendor nacional. Esta visión de amplitud serena no desdice del cuadro armonioso descrito en la primera parte del capítulo.

Autor y composición: Aparte de las diferencias ya señaladas, notemos los grupos cuaternarios tan característicos de Is. 40-55, la construcción algo débil, la inspiración bebida en el Exodo, rasgo típico de Is. 40-55. Colocado este poema entre dos campos de atracción, Is. 1-33; 40-55, indudablemente es arrastrado por afinidad poética hacia el segundo. Pero el autor ha compuesto el poema como una segunda parte del anterior, complaciéndose en algunas correspendencias, y ha logrado entonar las dos piezas diversas. El tono tranquilo y sosegado, que brota de la regularidad y casi uniformidad, que evita imágenes brillantes y detalles llamativos, es semejante al tono que preside el cuadro primero. La emoción de plenitud del primer cuadro encuentra cierta equivalencia en el sentimiento de amplitud y totalidad del segundo. Emoción más recogida y honda en el primero, más general e impersonal en el segundo. Y el tema fundamental de la paz es el mismo, aunque realizado en planos del todo diversos.

Conscientes de la diferente mano y de la diferente categoría poética, todavía podemos leer o contemplar los dos cuadros como miembros de un díptico religioso.

Luis Alonso Schökel, S. J.

Roma, abril de 1959.

NOTAS

Arameo Samaritano

Enumerar algunas características arameo-samaritanas es el propósito de este estudio. Y, desde luego, sin pretensión de exhaustividad.

הלה Partícula frecuentísima en el Targum, en el Midrash al Pentateuco de Marqa y, menos, en la Liturgia (1). Se emplea en enlaces y subordinaciones casuales, enunciativos, temporales, condicionales, adversativos. En general asume los oficios del hebreo כי. Ex. 20,22: אתון; חכם · הלא · כלתה · היאו · חזיתון · הלא · מן · שומיה · מללת... Gn. 38,16 · לא · תסב... Gn. 24,4. הלא תפלח · ית · אדמתה · הלא · לא; Gn. 4,12: וחזי · הלה · נואה · הדן · עמך · Gn. 26,7. והיה · הלה · יעאלנך · הלא · דחל · למימר · יקטלני... Ex. 33,13. הלה · אם לארעי · יהוה · לארעה. Ex. 20,17.

Hay un manuscrito escrito en Damasco, en el año 924 de la Hégira, que reemplaza hartas veces הלה por הן = אן casi siempre en funciones enunciativas. También el manuscrito cuyo texto contienen las Políglotas, comparte, aunque con mayor rareza, este uso. La sigla de entrambos es «A» y «Ed.». Ex. 33,13. ms. A. ואעמי הן עמך נואה הדן; Gn. 14,14. mss. A. Ed. ושמע · אברם · הן · השיה · אהוה; Gn. 38,16. ms. A. הלה · לא · חכם · הן · כלתח · חיא.

El profesor P. Kahle, *(Textkritische und Lexikalische Bemerkungen*

---

(1) Para el Midrash o Memar de Marqa uso la edición de M. Heidenheim, incompleta y, de verdad, muy inmperfecta. *De Commentar Marqah's des Samaritaners*. Weimar, 1896. «Biblioteca Samaritana», III.—Heidenheim sigue el ms. de Berlin (ms. or. qu., 522); las variantes que alguna vez introduce, procedentes de fragmentos ya anteriormente publicados, difieren notablemente.

Para la Liturgia, la obra que he tenido en cuenta ha sido *The Samaritan Liturgy*. Oxford, 1909. Tanto en el Memar como en la Liturgia, es autoridad muy vasta mi buen amigo Dr. Bowman, de la Universidad de Leeds, que prepara las respectivas ediciones.

zum Samaritanischen Pentateuchtargum, Leipzig 1898. pg. 36) sospecha un influjo del árabe آن. Es posible. Aunque tal vez quepa dar razón de semejante uso ateniéndose al solo arameo, bien interpretando הן en sentido de הא he aquí, bien interpretándolo como inicio de pregunta indirecta. (Núm. 23,20. ...הא·לברכה, ms. Ed: ... אן; Ex. 33,13. ya mencionado dos veces).

En el Memar de Marqa es asimismo frecuente el empleo de הן o אן en función enunciativa o aseverativa. Más raramente aparece en la Liturgia (2). Cowley, en el corto vocabulario adjunto a su obra (3), aclara אן sencillamente con ὅτι.

Otra partícula que reemplaza a הלה en enlace enunciativo, casual o condicional, es כד más veces en el ms. A que en otros. Gn. 38,14. הלה עמת כד רבה ms. A; Gn. 38,15. וחשבה לזניתה כד כסת·אפה. mss. A. B. Ed. כד.

Substiyendo igualmente a הלה aparece en el ms. A ארי, como en el Targum de Onqelos. También entre las variantes añadidas al ms. M (4) profusamente, se lee ארי numerosas veces (5) Gn. 45,6. ארי·תרתי·שנין, ms. A. Gn. 30,13. ארי ישבחני נשין, ms. A. (Gn. 30,9: Ex. 1.19: Gn. 45.12) Gn. 43,18. ודחלו·גבריה·הלה·ארי·אתיעלו, ms. A.

Pero el ms. A, y el Targum, en general, mencionan también ארום, respuesta del hebreo אולם, Gn. 28,19: 48,19: Ex. 9,16: Núm. 14,21. En el Memar de Marqa se encuentran, por lo menos, dos casos (Heidenheim, 42, p. 59b; 72, p. 157b.).

¿De dónde procede este הלה? No de אלה, אלא aunque existan confusiones ortográficas. הלה es seguramente la partícula interrogativa, cuya fuerza original inquisitoria se fué mitigando.

---

(2) Téngase en cuenta el carácter emocional de la Liturgia, menos por vía de razón y, por tanto, menos abundante en enlaces explícitos.

(3) *The S. L. Glossary*. I.

(4) Lea GOLDBERG, *Das samaritanische Pentateuchtargum. Eine Untersuchung seiner handschriftlichen Quellen*. (Diss. phil. Bonn.): «Bonner Orientalistiche Studiendien». Heft II, Stuttgart, 1935. Se estudia minuciosamente aquí el ms. M., del todo singular por la extensa serie de variantes añadidas entre líneas, en los márgenes e incluso entre palabras. Procede probablemente del siglo XIII. Constituye, en el T. Samaritano, el primer intento de un «textus receptus».

(5) También el ms. 440 de la Vaticana, con el T. Palestinense, ofrece ארי en Ex. 21,14,15.

הלה·אן traduce el hebreo כי·אם. Variantes de חלח·אן son אלהן, אלאן, הלה·אם, אלחן, רוק· (A). El ms. A suele escribir escuetamente הלה con omisión de אן (6).

שבי, שוי, Partícula de encarecimiento equivalente a נה, ני Es frecuentísima. En plural -שבו- es más rara (Gn. 45,4 Ed.). El Memar y la Liturgia escasean este uso. כען parece existir sólo en las variantes del ms. M. אכען·באכען· traduce en Lv. 26,43 el hebreo יען וביען en el ms. Ed.

ביתה antecediendo preferentemente a palabras como יומה, שעתה, ארעה, זבנתה, צפרה, ליליה, ליליתה, אתרה, נפשה (7).

A veces se suprime el prefijo ב; יתה·אנשה. Otras veces יתה·נפשה. En todos los mss. del Targum hay ejemplos, aunque más copiosos en el ms. A. Son copiosos en el Memar; muy raros, al parecer, en la Liturgia. שכיח : שקיח : hebreo יֵשׁ. No es frecuente. Proviene de שכח El término común es אית, (אתית); con negación לית. En el Memar aparece אנית y como negación לינה, לינן.—Análogo empleo ofrece muy de tarde en tarde el ms. A (8). לית con futuro, más raramente con pretérito. Sólo el ms. A y, en menor proporción, Ed., presentan esta característica. Otros mss. emplean אל o לא. El primero, con futuro provisto de נ final o sin ello y el segundo, con perfecto o futuro. Ejemplos 49,4. לית תתפיע. A אל·תותר. J.; לא·תיתר. c. לתותר Ed.—Esta forma, con crasis del א de לא, o aféresis en אל, aparece en el ms. Ed., más veces.

Una forma común al ms. A, al Memar y a la Liturgia es אלית, הלית equivalente a אן·לית o הלית interrogación negativa. Cf. también Gn. 19,2. לית A. Ed., seca respuesta: no. Otros mss. לא.

---

(6) En los fragmentos de T. Palestinense publicados por el profesor P. Kahle en *Masoreten des Westens* aparece הלא, como en samaritano, en Gn. 44.18 y Deut. 5.23 (frag. D). En ambos casos el Yerušalmi trae ארום y el Onqelos ארי.

(7) Puede, pues, equivaler esta expresión a αὐτος y ἐκεῖνος. Cf. SCHULTNESS, *Grammatik des Christlich-Palästinischen Aramäisch*. Littmann. Tülingen, 1924, & 160; 161: iātā (h) iātā (h) ḥĕsabtā, «denselben Gendaken», behāu iōmā iātē (h) ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ lĕbernāšā iātē (h) τῷ ανθρρώπῳ.

(8) Ejemplos del ms. A ואן לינך מטלק Gn. 43,5. לינן נעתין (לא ניחת) Gn. 43,5. ואחונן זעורה לינה לותן Gn. 44,26. אנית tal vez provenga de אן·אית. (Cf. ms. Ba. Gn. 44,19. אנית·שקיח hebr. חֲיֵשׁ). Existen formas iguales en dialecto galileo

יו Sufijo singular masculino para nombres en plural. Se usa a menudo asimismo con los vocablos padre, hermano, hijo, suegro, alternando con las formas puras arameas. אביו, (אבוי, אבוה); חמיו, (חמוי, חמוה). רקעיו (sus vestidos). Es hebraismo y probablemente efecto de contaminación posterior. La partícula על se escribe עליו, עלויו; עלאויו.—עלוי equivale a על, no a עלוהי.

שריר A veces repetido. Traduce el hebreo מאד. Indudablemente procede de שרר endurecer, fortalecer. En el Memar (Heid. 11,16b.) se lee לחדה como en el T. O., en el Palestinense y en C. P.—También entre las variantes añadidas al ms. M, se cuenta לחדה.

לכון, לוכון. Es una asimilación progresiva común en samaritano. Se dan otras partículas בגבוכון, עמוהון.

También con el verbo הלך, ילוכון, שומיה: cielos, así vocalizado invariablemente. Al parecer, sólo el Cristiano Palestinense retiene tal vocalización. (Schulthess F. Grammatík des Christlich-Palastinischen Aramaisch, 42).

כדו Por כדון palestinense.—En C. P. existe כדו.—

כמד = כמה·ד, o, כמה. Común en samaritano. El ms. J. (9) la emplea sin excepción. En el Memar aparecen formas idénticas a las del Targum Palestinense, הך מה·די; הך·מה·ד·. También הך·ד· como en Siriaco (10). En el mismo Memar y en la Liturgia se halla el relativo די independiente del vocablo siguiente, lo cual no sucede, al parecer, en el Targum. En éste existe מן·אד, על·אד por מיד, על·יד. También Ex. 29,35. ככל·אד·פקד. J. Ex. 323. אד·באדניכין.

קטול Participio activo, además de קטל, קטיל. Ya existe en el texto hebreo samaritano. Tales participios se interpretan mejor como adjetivos substantivados: קטול matador, עבוד hacedor. Esta era ya la opinión de (Nichols G. F., Samaritan Grammar. London 1858, pg. 40).

(9) El ms. J es una triglota —arameo árabe hebreo— procedente, al parecer, del siglo XIV. Emplea constantemente כמד por כמה·ד; מון por מואן; אה por הא; ארבעסר por ארבע·עסר.

La columna árabe representa el texto de Saadia, con caracteres samaritanos naturalmente.

(10) En los fragmentos publicados por KAHLE en *Masoreten des Westens* y por A. DÍEZ MACHO «Sefarad», XV (1955), pp. 31-39, la forma ordinaria es הך מה די; en el Yerušalmi es הכמא·ד-.—

אדמיך : אתנשיך : גליך : אנדיך. Formas de verbos en 2.ª p. m., perfecto, que no parecen darse más que en la Liturgia en textos correspondientes ya al primer período litúrgico de Marqa (11). Morfológicamente se trata, tal vez, de participios reforzados de sufijo, en un deseo de mayor claridad e inmediatez (12). No se percibiría suficientemente la equivalencia del participio a una proposición relativa, la cual ya es de 2.ª persona si es el participio un vocativo. Copio una frase de Marqa (Cowley, S. L., pg. 22, f. 32) con la traducción adjunta del profesor P. Kahle:

אתהו·עבודה·דעלמה וטובינן: אנדיך·כל דבעיך מן צפית מדעך:

Du bist der Schöpfer-der Welt, drum wohl uns!—Du hast herbeigerufen alles was du willst-nach der Voraussicht deines Wirsens (13).

Genitivo. Predomina el estado constructo. El recurso a ד es más frecuente en el Memar y en la Liturgia. En el Targum aparece con palabras tales que Dios, padre, hermano, suegro, hijo, esposa, casa, campo, rebaño, siervo. El ms. C, emplea más veces la forma אחוי·ד que אחוה·ד. Con regente en estado absoluto: לפיד·דאש. Gn. 15,17. ms. C.—נחש·דנחש Núm. 21,9. ms. Ed.

Como el signo de énfasis samaritano es ה en vez de א, igual al sufijo de 3.ª persona, no cabe distinguir siempre con certeza, en singular, si existe anticipación de sujeto o no. Gn. 43,17 ביתה·דיוסף. A: la casa de José, o bien, su casa de José. En plural, no hay lugar a confu-

---

(11) Cowley, The composition of the liturgy may be divided into three main periods, (1) the fourth century A. D., when Aramic was the language used; (2) the tenth century and elewhenth centuries, when Aramaic had ceased to be vernacular, but was still used in liturgy, though it had become artificial and was mixed with Hebraisms; (3) the fourteenth century and after, when Hebrew, mixed with Aramaisms, had become the liturgical language». *Samaritan Liturgy*, p. XXXIV. Según el P. Milik se escribió arameo en la Palestina cristiana hasta el siglo XII, y se lo habló aún más tiempo. R. B., 1953, p. 537.

(12) El participio en los verbos ל"ה es, en el Targum אתי, por אתיה sin, al parecer, nunación. Tampoco la 3.ª p. pl. del perfecto ofrece nunación חזו, חזו y no. חזון, חזון como en el T. Palestinense. Cf. arriba כדו por כדון.

Sobre el participio activo en la Liturgia escribe Cowley (S. L., p. XI.): It is frequently בריו (besides באריה). Creator, and similarly in verbs ל"ח, ל"ע (the silent guttural being however retained), as שמעיו (often written שמעוי).

(13) *Opera Minora*, Leiden, Brill, 1956, p. 201.

sión: Gn. 24,27. אלהון·דשומיה. Dios de ellos los cielos o de los cielos; Ex. 9,19. אלהון·דעבראי.—Otros ejemplos תכסין דעינין Gn. 20,16. לפנאי·דרמש Gn. 24,66. בניו דשם, hijos de Sem. (Memar.) (14).

Waw de inversión. No existe propiamente, aunque en el uso del perfecto y del futuro proceden con tal vaguedad y libertad los distintos mss. que donde uno emplea la forma perfecta, emplea otro, o el mismo más tarde, la forma futura (15).

Participio con pronombre sujeto adjunto (קטילנא) no parece darse en samaritano. La forma חזינן de los verbos ליה es perfecto. (Igualmente מתנן de מות.

Guturales. La inconstancia samaritana en su uso es máxima. Escribe Cowley (S. L. XXXV.): As the guturals are not sounded and merely serve to support a vovel, they are often either omitted in writing, as פס for פעם, or interchanged (א with ה, ח, ע; ה with א, rarely with ח, ע; ח with ע), or transposed, as רחותה and רוחתה.

ק reemplaza a כ, ע, ג, אשתכח por אשתכח; עקד p. ענד; שמק p. שמע.

Se confunden las sibilantes ס y צ, ז y ש,ס y ס. Los verbos ע"ו ofrecen estas formas דור דר, דאר, דער. El participio activo קעום, קעים.---Algunos en el Pael לבט=לוט; רבח=רזח.

עורי, חורי, אורי por el hebreo עוד. Deriva de אחר otro, aún más, todavía.

ליד por לות o אל, o -ל.

טכח generalmente seguido de אן por el hebreo אולַי. Gn. 18,22. ss. Variantes: מאן, מהאן, לאוי, לוי, כד·אן, בלוש. (A). אולי, דמה. No es muy frecuente. Parece darse únicamente en el Targum (Gn. 43,12: 42,12: 32,20: 27,12. Ex. 33,13:). Procede probablemente del griego ταχα que consiente la acepción en que se toma.

Estas tres palabras existen en C. P., aunque טכח y חורי no se empleen, según parece, en el sentido samaritano. Igualmente דמה,

---

(14) Corresponde con el uso del arameo galileo. Cf. ODEBERG HUGO, *The Aramais Portions of Bereshit Rabba with Grammar of Galilean Aramaic*. II. *Short Grammar of Galilean Aramaic*. Lunds, 1939, & 354, p. 80. Cf. también STEVENSON acerca del Genitivo en PTM (Palestinian Talmud and Midrashim): *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic*, Oxford, 1924, p. 24.

(15) Lea GOLDBERG, op. cit., p. 17.

(cf. variantes de מכח) parece darse en C. P. (Cf. Schulthes, Gramm. && 186,4, a, dĕmā sĕrīkatt=hast du etwas nötig? b, dĕmā lā hādēnū, ebrē (h) =ist das nicht sein Sohn? c, dĕmā lā espoq=es dürfte nicht ausreichen. En el vocabulario la hace equivaler a vielleicht).

קנום otras veces קלום. Idéntico sentido que en siríaco. Abunda en el Memar de Marqa y en la Liturgia. Es muy raro en el Targum (Ex. 24,10 mss. C, Ed.).

ברן casi universalmente en samaritano. ברם es muy raro, por lo menos en el Targum y en el Memar.

Grecismo [16] τοτε (טטע, טטה, טטא, más frecuente que באדין, אדין, אז con que alterna).

κατω (כתי, מכתי) frecuente en todo el samaritano.

ταχα (טכח, טכע) ya mentado líneas arriba.

γενος, μεσος: ambas en los mss. A y Ed., en el Memar y Liturgia. ταξις, οχλος, νομος νομικος (en el Memar) ρετωρ, δολος, κατεγορεω (Targum), πονος, (Targ.) ξενος (Memar אכסנאי) μετρον (Targum. ms. A מיטר), ξεστης (Targum. ms. קיסט, קיצטר), κασσιτερος (Targum. ms. A.), πιστακια, φιττακια. (Targ. ביצטקין), κρασπεδα (Targ. כרוספד), συγκλητος· (Targumm. s. A. סנכלותי, hebreo שיבותי), νάνος (Targ.) φασκελος (Memar, Liturgia, ms. A. פסקולה; alterna con ברית), στοα. (אצטוה, Memar.) μισθος (Memar מיסתה) γελᾶν (Targ. גלעט), ταρασσειν (Targ.) σανδαλον, λεβης. (Targ. לפין), κιθαρις (Targ. קטלום, קטרים) θαλασσειος (Targ. A, Ed. תלקסיתה, hebreo התניים) τελεως? (Targ. A. y Ed. טלמס heb. ברא: o tal vez de θεμελιοω por metátesis de λ μ? 8) [17]. κελυφος (Targ.) καλαθος (Targ. קלתה) λαγεω (גלג) μικρος. (Liturgia מקרס) κορος? (Liturgia. קרס) μάγος (Targ. variante del ms. M.) [18].

Latinismos. palatinus (Targ. ms. ms. A.: variante תרנמנה, hebr.

---

[16] Un párrafo a los grecismos dedica Uhlemann en *Institutiones linguae Samaritanae*, Lips., 1837, & 40,2. Kahlye analiza siete grecismos en *Textkritische und lexikalische Bemerkungen zum samaritanischen Pentateuchtargum*. Leipzig, 1898. Tres de ellos parecen más inciertos y, por ello, han sido omitidos (θολος, νάβλας' τηρεω). También Cowley en el Glosario ya citado menciona varios grecismos de la Liturgia.

[17] A no ser que se prefiera el árabe 'ṭilasm' talismán, como otros piensan.

[18] Nótese la ausencia de algunos grecismos comunes en el T. Palestinense, v. gr. אפיטרפוס, דורון; ספקלטר (speculator, latinismo).

מליץ), ancilla: (Targ. ms. A. (אסולה) subtilis? (Targ. A. אסטיל, sutil) planta (Targ. mss. A. Ed. פעטום, heb. שיח) (19).

αμην Como ilustración de esta expresión evangélica cabe mencionar ואמין Gn. 24,9 ms.: A. Ed., traduciendo el hebreo ואשבע. Otros mss. traen ואשתבע.—אמן, pues, aquí, en Aphel, equivale a «asegurar indefectiblemente, como con juramento».

En Gn. 27,36 ואמר אמין זעק שמה יעקב, traduce una variante del ms. M el hebr. ·ויאמר·הכי·קרא·שמו. Otros mss. en lugar de אמין, traen יאות, אשפיר, שפיר (—τ. o). Ps. Jonatán ben 'Uzziel. בקושטה.—Neofiti Den. 16,20 קושטא קישט.

También este ejemplo se armoniza con el uso de αμην del Evangelio.

Ilustración de αμην en su aspecto iterativo podría ser Gn. 42,22. בקשטה וקשט equivalente del hebreo ואף. Esta expresión aparece en el T. Palestinense (Cf. ms. Neofiti Deut. 17,20. קושטא קושט). Sin iteración קשטה se encuentra también con frecuencia en el T. de Palestina y de Onqelos. (Gn. 42,21; 18,13).

μαμμονα, της αδικιας (Inc. 16,9: 16,11,13: Mt. 6,24). Por ממונה traducen unánimemente los mss. del Targum Samaritano el hebreo שחד cohecho. Así Deut. 16,19. No aceptes «mammonah», porque «mammonah» nubla los ojos de los sabios». Neofiti ib.: שחוד דממון, variante. שוחד·דממון.

κοσμος En la historia del diluvio, la humanidad objeto a la vez de ira y de misericordia por parte de Dios, —de ella se entresaca la familia de Noé—, es significada por el vocablo עולם, עולמה, העלם en los mss. A y Ed. Gn. 6,6: Y le pesó a Dios de haber creado el mundo -עולם- sobre la tierra.—ib. 6,7. Y dijo Yawe: voy a destruir el mundo עולמה.—ib. 7,20. Pereció... todo reptil que se desliza sobre la tierra y todo el mundo. העלם.—«Todo el mundo» es adicción... Es adicción de estos solos mss.

μαριαμ, μαρια. En el Memar de Marqa (Heidenheim, op. cit. 112, p. 243) el nombre de la hermana de Moisés se escribe מארים. En el ms. de Nut se transcribe el mismo nombre en Num. 28,59. מרין· Conocida es la alternancia en las inscripciones de Jerusalém מרים, מריה.

(19) Parece latino el nombre del conocido escritor samaritano del siglo IV מרקה Marcus, e igualmente el de su hijo ננה Nonus.

σαβαχθανί [Mc: 15,34; Mt. 27,46]. Tiene en samaritano sentidos parecidos al restante arameo. Queda con todo, un caso curioso en Gn. 38,18. donde **הערבון** es traducido en el ms. A por **שביקה**, equivalente a «depositado, confiado, depósito, fianza, prenda». ¿Sería usual esse término en esta significación? Si así fuera, tal vez, no habría exceso en sobreentender en σαβαχθανί alusión a una prenda o depósito desatendidos. Téngase presente que la frase vecina: «En tus manos encomiendo mi espíritu» es mención del salmo 31,6 donde el verbo **אפקיד** Hiphil, propiamente significa «confiar algo a alguien, depositar» ([20]).

P. Kahle en su estudio *Das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch* (*Opera Minora*, Leiden, Brill, 1956, p. 91 menciona) (ῥαββουνί) **רבוני** (Gn. 18,3; 19,2). (Cf. también ραββει. **רבאי** ms. Ed. Gn. 33,13,14).

Considerando con algún detenimiento las anotaciones hechas hasta aquí resalta fácilmente la singularidad del ms. A, dentro del Targum Samaritano. Una mayor circunscripción se lograría escribiendo una serie aproximada de modalidades súyas. He aquí algunas ([21]):

+**עמה, חמה** alterno con **חזה**. Parece ser el único manuscrito del Targum empleando **חמה**.

+**הן** por **הלה** (cf. arriba).

+**אלהה** por **אלה, אלהים**.

+**מה** substituyendo al relativo o antecediéndole **בכל מה אפקדנה וכל מה אתעמי**.

+**גנום** por **מין**.

+**יהכתי, גליתי** por **יהבת, גלית** 1.ª per. sing. perfecto.

+**אל** por **ליד, לות, ל**.

+**יהונו תהונו** por **יהון, יון, יונו**.

+**אלית הלית** por **הא ליתן אן לית**.

([20]) Comentando la frase παρέδωκε τὸ πνεῦμα (Jn. 19,30) escribe C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, p. 248, nota 3.ª: « «Ἀποδοῦναι is the proper verb for restoring a gift to the giver, or delivering property to its rightful owner. Παραδοῦναι is more often used of 'handing on' a piece of property (or a piece of information, or the like) to a successor; yet it is quite properly used of 'surrendering' (a city, ship, or person, for example) to a superior; and that is not far from a sense which would be quite appropriate hete.»

([21]) No son estas palabras enteramente exclusivas del ms. A., pero sí son en él más frecuentes. Las palabras marcadas con una cruz se hallan en el Memar.

שמק ,רבקה por שמע, רבה.

קטלו + por קטלון.

ינמר ,ינסב ,ינכס por יסב ,יכס ,יתר.

אתקטל más frecuentes las formas reflexivas o pasivas.

שתה por שנה.

לינך לינה לינן + por ליתך ליתה ליתנן. No es muy frecuente.

סעד + por עד.

טמר por כסה.

קטע por עקר.

את por אתה.

שנר טלק + por שלח.

בתר por מחר (mañana).

עגל חגל + significando ver. Tal vez de عقل.

צפה + ver. Más frecuente que en otros mss.

לחזותה por לעינים.

לקמי ,בקמי en presencia de... Más frecuente.

מטטא + (מן טטא).

ממנה por יקום. En general mayor uso de la raíz אמן.

קפרה + por מדברה. קפרה = עפרה?

אהב תהב מהב + por אתן תתן מתן.

פסקולה + por ברית.

מימרה ,אמור por למטמר.

רשה por [לית ארשי ירשי, לא נרשי].

משכן זימונה (אנן זימונה) por אהל מועד.

נוז נעז + por עבר.

שמשה (אסולה) por עבדה.

אתרה יתה (באתר ההוא). Más frecuente que en otros manuscritos.

דין por פשר.

ארי (cf. arriba).

עדית por בטנת.

קבל escuchar, obedecer. Más frecuente que en otros manuscritos.

גבלה[22] por שעיר.

אשכלון[23] por גזרת.

נאפלים[24] (Noapolis) por שכם.

A esta enumeración, desde luego incompleta, hay que añadir las importantes rarezas en el vocabulario y ciertos giros y versiones que acreditan un traductor conocedor del arameo, hábil y original. ¿Habrá de asignarse una época temprana al ms. A, habida cuenta de su afinidad con el T. Palestinense (חמה, ארום, מה demostrativo, שעיר גבלה). Con el Memar de Marqa, con la Liturgia, en que el Targum se menciona según A, habida asimismo cuenta de la mayor copia de palabras griegas y latinas y de la mención de Gabala y Ascalon en él? O por el contrario, los contactos con el T. O. ¿persuadirán una redacción tardía?

Puede bien admitirse una fecha temprana para la substancia del ms. A y una fecha tardía para las derivaciones de Onqelos[25]. Todo,

---

(22) Tal identificación de שעיר con גבלה se encuentra en el T. Palestinense. Se refieren a ella F. Josefo, Eusebio y S. Jerónimo.

(23) Una tradicción, ya atestiguada por Celso y Orígenes, confundía Gerara con Ascalón. A propósito de esta voz y de la anterior, ver el «Suplement au Dictionnaire de la Bible», en las letras correspondientes.

(24) La Antigua Neápolis denominada Flavia Neápolis en honor de Vespasiano. Corrupción de Neápolis en Nablus, propiamente Nabulus, como Abu'l Fida vocaliza. Cf. MONTGOMERY J. A., *The Samaritans*, *Philadelphia*, 1907, pp. 17 y 89. Cf. dos párrafos de alguna extensión en COWLEY, *The S. L.*, pp. 839, 840, 841. El primero describe el encuentro de Isaac y Rebeca, el segundo a Moisés liberado de las aguas. Ambos concuerdan con el Ms. A.—Un fragmento de la Liturgia alusivo al pasaje de Isaac y Rebeca publicado en el catálogo de los mss. de Gotha concuerda asimismo con el ms. A. *Die Orientalischen Handschriften der Herzglichen Bibliothek zu Gotha*, de W. PERTSCH, 1895, p. 47.

(25) Lea GOLDBERG (op. cit., pp. 28-34) analizando las variantes del ms. M., encuentra que hay una serie de ellas provenientes del T. O., las cuales, de añadidura, se destacan por la misma coloración de tinta. Es indudable que, por lo menos, un cierto número de tales lecciones han de reducirse al T. O. Con todo es preciso observar que algunas de esas variantes de Onqelos en el ms. M., se encuentran también en el ms. A., ארי, קדם por אל o ית, עולמיתה עדית, קבל, otras lecciones

claro, suponiendo en el Targum Onqelos un origen no palestinense y su penetración en Palestina sólo posteriormente, hipótesis a la cual no dejan de salir ciertos reparos. De este período tardío procederían los arabismos y, tal vez los raros hebraismos (26). Conviene recordar que los samaritanos adoptaron enseguida la versión árabe de Saadia (27), con el cual es posible tenga que ver la mentada influencia en el T. samaritano, del Onqelos.

---

no es menester acudir al Onqelos, pues existen ya en samaritano. Así אתגלי por אתחזי aparece en todos los mss. samaritanos del Targum repetidas veces. Del uso del genitivo con ד hay gran copia de ejemplos en samaritano y lo mismo el empleo de כד con perfecto o futuro es, cabe decir, corriente. Finalmente, no parece distinguirse netamente la caligrafía de las variantes acordes con el ms. A de la de las conformes con el T. O.) ¿Sugieren estas observaciones la posibilidad de un ms. de tipo A., del cual fuesen tomadas e incorporadas al ms. M., las variantes que se avienen con el actual ms. A. y con el T. O.? Parece dudoso.

(26) He aquí algunos arabismos y hebraismos. בין ידי(بين يدى), אסכרה (مسكر) עניסין (خَنَسَى) דלם por דלא (ק) Una lista de arabismos entre las variantes del ms. M., se halla em Lea Goldberg. (Op. cit. pp. 38-9). יש por לו,אית por לה, שובו por אל, תובו por ית o ל, artículo con el participio: הקטל (hebreo אשר קושל).

(27) Cf. *Untersuchungen su Saadjas arabischer Übersetzung*. Diss. Giessen, 1924. I. Lifschitz, Bonner Diss.

José Ramón Díaz, M. S. C.

Las fuentes del Targum samaritano

Ms. A.

El manuscrito correspondiente a esta sigla A, fué escrito en Damasco, en el año 924 de la Hégira, por el sacerdote levita Abraham b. Seth. Es una bíglota, arameo-hebreo Kahle la describe en su artículo *Zu den in Nablus befindlichen Hss. des Samaritanischen Pentateuchtargums* (1) y en *Fragmente des Samaritanischen Pentateuchtargums übersetz und erläutert* (2).

Quedaba del ms. en Nablus, en julio de 1906, lo comprendido entre Gn. 10,7-Dt. 12,28, conforme al testimonio de Kahle, a la sazón de visita allá (3). Mucho más era lo que había al tiempo que Petermann recogía material para su edición del T. samaritano. Efectivamente, sus acotaciones del ms. A, prosiguen más lejos de Dt. 12,28. Fué mérito de Kahle identificar como folios del mentado ms. el 18 del ms. or. 5.036 del Museo Británico (Dt. 22,24-23,20), los del 180 del catálogo de Harkavy (D. 25,17-69, folio a; 26,10-71, fol. b), el del 181 (Dt. 28,4-27, folio a; 28,49-53, folio b) (4). Entre los fragmentos contenidos en el ms. or. 5.036 se encuentran aún dos folios, 16 y 17, pertinentes al ms. A, según pude observar en una estancia en el Museo Británico. Copias más recientes del ms. A, he encontrado también en la biblioteca particular de Sasoon en Letchworth (ms. 390 del catálo-

---

(1) m. A: 1, ZDMG, Lxi, pág. 912.

(2) «Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete», vol. XVI, págs. 83,4.

(3) *Zu den in Nablus...*, ib.

(4) «Zeitschrift...», XVII, pág. 13-19. Pergamino, algo más de 40 cms. de alto por 34 cm. de ancho. La columna hebrea tiene 11 ½ cm. de ancho, la aramea 11 cm. El texto hebreo está escrito con tinta marrón, el arameo con negra. Es una mano rápida, acostumbrada a escribir pero no artística. Estos datos de Kahle están tomados por el folio 18 del ms. 3.036 del M. B. La escritura de los folios 16 y 17 del mismo ms. es algo mejor y a una sola tinta.

go, (5) y en el M. B. dos fragmentos procedentes de la colección de Gaster, uno con 35 folios conteniendo Gn. 1-20,8, y el otro 36 folios conteniendo Gn. 20,8-32,4. Los números correspondientes al catálogo de Gaster son, respectivamente, 816 y 817. No han sido aún incorporados al catálogo general del B. M. En los márgenes, ambos manuscritos poseen variantes en tinta roja, algunas de las cuales, sin embargo, han sufrido del recorte hecho en los folios al encuadernarlos. Tienen naturalmente, 12 cm. de alto por 10 de ancho. Son folios de papel.

En el número de septiembre de 1954 apareció una breve noticia en el «Bulletin of the Johns Ryland's Library», hablando de una copia extraordinaria de mss. samaritanos de la colección Gaster adquiridos por la Ryland's.

Se mencionaban allí por el autor del artículo, Prof. E. Robertson, tres mss. del Targum samaritano. En noviembre del mismo año el mismo Robertson me describía en atenta carta los mss. susomentados, destacando la circunstancia de ser uno mismo el texto del ms. 814, una tríglota (arameo-árabe-hebreo) (6), el del ms. 810 y la columna derecha del ms. 1.171/5. En el verano de 1956, durante una estancia en la Rylands, comprobé que el texto común a los tres mss. era cabalmente el del ms. A. Sin embargo, no es tan compacta la homogeneidad de los tres mss. que no consienta algunas diferencias veniales, consistentes en grafías defectuosas o plenas, metátesis, rara vez discrepancias verbales. Diferencias parecidas se encuentran cotejando estos mss. con el ms. A. en la edición de Petermann y con los folios originales de A. conservados en Europa (7).

El mejor texto de la Rylands parece ser el del ms. 810, escrito en 1902 por Jacob b. Harūn. La tríglota, del mismo autor, fué escrita en 1905. El doble Targum ms. 1.171/5 en 1911.

El texto de la columna izquierda coincide sustancialmente a partir de Gn. 30 con el ms. publicado en las Políglotas, actualmente en la Vaticana (ms. Vat. Sam. 2). Las discrepancias son, a su vez, coinci-

(5) *Ohel David*. Descriptive catalogue of the Hebrew and semitic mss. in the Sassoon Library. London 1932. Dos volúmenes.

(6) En el artículo, la disposición de las columnas de la tríglota era árabe, arameo, hebreo.

(7) En el ejemplar del «Pentateuchus Samaritanus» Petermann-Vollers de Kahle, están las lecciones auténticas del ms. A. subrayadas, las falsas tachadas, y añadidas las omitidas.

dencias totales o parciales con el ms. A. En lo anterior al capítulo del Gn. 30, el texto oscila entre los mss. C y J.

Esta columna izquierda ofrece analogía con otro ms. de la Biblioteca de Sassoon, el 817, asimismo procedente de la colección de Gaster. Y también con un folio de S. Petesburgo (núm. 179 del catálogo de Harkavy (8) referente a Gn. 9,22-10,23 que conviene por su parte con los mss. C. y J. Al primer golpe se clasificaría este fragmento 179 como parte del ms. A si sus lecciones, distintas de A, no disuadieran (9).

En efecto, el fragmento 179 es una biglota arameo-hebreo; exactamente como el ms. A. Kahle, con quien hablé de los mss. de la Rylands en Oxford, recordaba de Nablus dos mss. A casi iguales. Verosímilmente no eran iguales. Uno de ellos era este del fragmento 179, copiado además en el ms. 817 de Sassoon y en el 1.171/5 (columna izquierda) de la Rylands. Gaster, en su catálogo, pone esta apostilla a la columna izquierda: «Copied for me at my request from another ms. containing only Hebrew and Targum in posession of certain Zabrilas».

En los márgenes laterales de los mss. de la Rylands, 810, 1171/5 (columna derecha), y de los mss. del B. M. (colección Gaster) 818 y 817, hay variantes con tinta roja. Fueron entresacados del ms. 7.562 del B. M., sigla J.

Los signos de fin de sección son en dos folios, 16 y 17 del or. 5.036. (Gn. 5) — < : el folio 18 (Dt. 23) — : : — : : . . : — : Ofrece suma complejidad el ms. A. Se parece más su arameo al de Marqa y la liturgia; es más copioso en grecismos y latinismos (más raros estos últimos), con algunas reminiscencias del dialecto galileo, alguna rara coincidencia verbal con el T. Onqelos, con el T. Palestinense; escribe Neapolis por Sichem, Roma por Edom. Su traducción refleja buen conocimiento de la lengua y es desenvuelta aún manteniéndose casi siempre literal. Todo lo cual podrá apreciarse más adelante.

---

(8) Catálogo y descripción de los mss. samaritanos conservados en la Biblioteca Imperial de S. Petesburgo (en ruso), 1874.

(9) A pesar de todo, Kahle en el ejemplar citado del «Pentateucus», identifica Frag. 178 con el ms. A.

Ms. Ed.

Assemani describe en su catálogo (10) el ms. Vat. Sa. 2. Fué escrito en 922 de la Hégira, en Damasco, por el sacerdote José Sedaqah. Son sus folios de papel. En Damasco le adquirió Pedro de la Valle en 1616. En 1626 lo trajo a Roma. En 1645 Morinus le imprimía en la Políglota de París y en 1657 Castellus, en la Walton, en Londres. En 1875, A. Brüll reeditaba el texto samaritano de Castellus, en caracteres hebreos (11). También con caracteres hebreos publicó el mismo texto—sólo el Génesis—M. Heindenheim en 1884 (12). Patermann-Vollers en su edición crítica del Targum samaritano (1872-1891) se atuvieron al texto de Walton acotándolo en parte de Números y Deuteronomio por la edición de Brüll. Hay que lamentar que únicamente en la Políglota de París se utilizase el ms. original. En la Políglota de Walton se corrigieron y alteraron, no siempre con acierto, ciertas lecciones de la de París, pero sustancialmente se imprimió el texto parisino. Se mejoró, es verdad, la versión latina adjunta. La primera versión servía para el texto hebreo samaritano y para el Targum. En Londres añadieron ya, en nota, las variantes del Targum al texto hebreo.

El ms. original fué llevado de Roma a París en 1797, pero se le recuperó en octubre de 1815. En la Vaticana he colacionado gran parte de este ms. Un contraste entre Walton y el original arroja estos resultados. En Dt. 28,1-29,2 son 17 las divergencias, de las cuales nueve afectan a negligencias en la puntuación u ortografía, consistiendo las otras en omisiones de algunas palabras, equivocación de consonantes, metátesis, artículos indebidos.

Van a continuación algunos de los ejemplos más característicos:

---

(10) *Bibliothecae Vaticanae Catalogus.* ii 464.

(11) *Das Samaritanische Targum zum Pentateuch.* Frankfurt a. M. 1873/5.

(12) *Die Samaritanische Pentateuch-Versio, Die Genesis...* unter Benutzung der Barberinischen Triglotte. Leipzig, 1884.

Ms. Ed.			
אדכן	ארנן	w. Det 28,51	
לך	כל	28,31	
בכל	לכל	28,52	
רכיכתה	רכיכאתה	28,50	Sobre el 'Alef hay en el Ms. un punto que advierte de su supresión.
וגזיראתה	והגזיראתה	28,15	Sobre el He del artículo un punto signo de su omisión.
מן שמו יהוה	מן יהוה	28,58	שמו está tachado en el Ms. pero por la mano porterior que numeró los versículos.
ולמסנתה	ולמסנאתה	28,63	Sobre el 'Alef un punto signo de su supresión.
	ידבק	28,21	Al Ms. omite, en verdad esta palabra, pero hay un espacio blanco en el lugar que le correspondía, lo cual no nota Walton.

Algunos resultados más. En los cuatro primeros capítulos del Gn. existen 22 discrepancias: 17 en relación con la ortografía, cinco consistiendo en equivocación del artículo, cambio o adicción de letras. Además, al final del Deut., se pone la frase:

תורה תמימה ברוך נתונה

que no se lee en el original, donde en su lugar está el colofón.

Muchas de estas incorrecciones han de encontrarse también en la Poliglota de París, pues se deben verosímilmente a una no inteligencia del ms. por parte del primer censor.

Ya quedó señalado al analizar el ms. A la afinidad entre los ma-

nuscritos Ed. y los mss.: 816 de Sassoon, frag. 179 de Harkavy y 1.171/5, columna izquierda de la Kylands. Ocupa ésta una posición media entre el ms. A y el ms. Ed. y forman todos un bloque dentro de la tradición targúmica samaritana, con los rasgos propios más extremados en el ms. A, menos en el ms. Ed.

Los signos de fin de sección en el ms. Ed son — < : — . < :

Ms. B.

Sirvió, mezclado con los mss. A y C. para la redacción del Apógrafo de Petermann-Vollers. Es una triglota arameo-árabe-hebreo. En 1906 quedaban en Nablus del ms. (13) : Gn. 16-Dt. 29,17, con una laguna en Dt. 25,2-26,4 (14). Kahle identificó como ms. B el or. 1441 del Museo Británico, que comprende Gn. 32,17-35,11; 36,28-38,28. Otros fragmentos he encontrado en el M. B.: el fol. 25 del ms. or. 5036, conteniendo Gn. 8-1,15, y en la Bodleiana ms. Sam. C 2 (31279): Fol. 1, Gn. 13,7-14,17; fol. 2, Gn. 9,14 10,7; fol. 10, Gn. 15,1-21; fol. 11, Gn. 14,7-24.

El texto del ms. B es sustancialmente idéntico al del ms. M, según investigación de Lea Goldberg (15). Kahle no le asigna una antigüedad superior a los comienzos del siglo IX de la Hégira (16).

Los signos de fin de sección son: — < : = — < :

Ms. M.

Es un ms. precioso por las innumerables variantes en él insertas, bien en los márgenes laterales, bien entre líneas, bien entre las palabras mismas. Constituye el primer intento samaritano hacia un «Tex-

---

(13) Cf. *Zu den in Nablus...* ib., y también la nota manuscrita de Kahle al principio de su ejemplar del «Pentateuchus».

(14) *Pentateuchus Samaritanus.* Ad fidem Librorum Manuscriptorum apud Nablusianos repertorum edidit et varias Lectiones adscripsit H. Petermann, Berolini. Cénesis, 1872. Exodus, 1882. Leviticus (quem ex recensione Petermanniana typis describendum curavit C. Vollers), 1883. Numeri (ex recensione Caroli Vollers), 1885. Deuteronomium (ex recensione Caroli Vollers), 1891.

(15) *Das samaritanische Pentateuchtargum.* Eine Untersuchung seiner handschriftlichen Quellen. (Diss. phil. Bonn.) «Bonner Orientalische Studien». Heft 11, Stuttgart, 1935.

(16) Cf. *Zu den in Nablus...* y las notas manuscritas en el ejemplar del «Pentateucus».

tus receptus» (17). Los folios conservados abarcan desde Gn. 12,16 hasta Núm. 29,8, con abundantes lagunas. 42 folios existen en el M. B. (ms. or. 1442); 30 fol. en el Trinity College de Cambridge (ms. R 15,56); 22 fol. en S. Petesburgo (catálogo de Harkavy, 249, frag. 182); 2 fol. son propiedad del Prof. Kahle.

Aunque no se conserva la fecha de composición, L. G. la sitúa en el s. XIII por los signos externos (18). Según la calidad de la tinta y el trazo de las letras, distingue Kahle cuatro manos responsables de las acotaciones. Una de ellas señalada por el esmero y pequeñez de los rasgos, presenta generalmente lecciones del T. O.

Las variantes son ortográficas, gramaticales, de vocabulario, conceptuales; de su examen se deduce la existencia de otros dos manuscritos hoy desconocidos. El texto fundamental del ms. M es equivalente al del ms. B, como quedó anotado al tratar de este ms. En la segunda parte del presente trabajo se encuentran más observaciones sobre el ms. M.

Ms. C.

Es una tríglota árabe-arameo-hebreo escrita por Pinḥas bn. Eleazar en el año 601 de la Hégira. Es por lo tanto el ms. datado del Targum samaritano más antiguo. Su lugar de composición es verosímil-

(17) KAHLE, *The Cairo Geniza*. «Schweich Lectures», 1947, pág. 37: For nearly every Ms. of this Targum has its special text. We have here an excellent example of a Targum in its earlier stage, through which generally translations of the Bible pass before a definited text is created. It is as if only Old Syriac texts of the Gospels existed and no Peshitta. A definitive redaction comparable with Vulgate and Peshitta was never made by Samaritans.

(18) Un criterio, entre los más eficaces, para determinar la antigüedad del ms., yace en los signos de fin de sección: habitualmente punto y rayas. — : Los mss. antiguos del XII y XIII escriben — : o bien : . Rarísimamente — · : . El ms. M. emplea < : o bien — :.

A este propósito y en general acerca del empleo de puntos diacríticos en samaritano, pueden verse, además de las gramáticas, MARGOLIOUTH MRS.: *Excursus on Diacritic Points*, núm. XIII of the Semitc Studies Series edited by Cotheil and Iastro. GOTTHEIL, R.: *The Method of Dating Samaritan Manuscripts*. JBL XXV (1906), 29. GEIGER, ZDMG XXI 172. BARGES, *Notice sur deux fragments d'un Pentateuche hebreu samaritain* (1855), 15. EWALD, *Götting. Nachrichten*, 1887, and Yastro. GOTTHEIL, R.: *The Method of Dating Samaritan Manuscripts*. JBL p. 221. KAHLE, *Die Lesezeichen bei den Samaritanern*. «Paul Haup Festschrift», Leipzig 1926, p. 425-436.

(19) GOLDBERG, L., *l. c.*, p. 24. El mejor estudio del ms. M. es justamente la tesis de LEA; es lo más sustancial de toda ella.

mente Nablus, pues las crónicas samaritanas mencionan a Pinḥas sacerdote, su autor, sin señalarle contacto alguno con Damasco. Por gentileza del Prof. Kahle, tengo a mi disposición una copia del ms. C escrita en Nablus en 1906 por el sumo sacerdote Jacob b. Harūn. El mismo Kahle contrastó dicha copia con el original en 1908. Comprende Gn. 12,4-Dt. 25,19.

En el M. B. —or. 5.036— existen dos folios del ms. C, según Kahle. Contienen Dt. 32,1-29 (20). Propiedad de Kahle son otros dos folios conteniendo Dt. 31,14-30. Además los tres últimos folios del fragmento 178 de Harkavy pertenecen igualmente al ms. C. Pero sólo estos tres últimos. Comprenden: fol. 4 b, Dt. 33,3-15; fol. 5 a, 33,22-29; fol. 5 b, 34,1-12. Lo restante del ms. C pertinente al Dt. está acotado en forma de variantes en el ejemplar de Petermann-Vollers, propiedad de Kahle, a partir de Dt. 25,19. Allí donde hay acotaciones no existen folios, fuera de Nablus; donde existen folios conocidos fuera de Nablus, no existen variantes en el ejemplar. Además las acotaciones comienzan en 25,11 concordando perfectamente por espacio de los nueve versículos comunes con la copia del ms. C de Kahle. Esto arguye a favor de la total recomposición del ms. C hecho aquí gracias a los fragmentos 178 de S. Petesburgo. Los otros folios del frag. 178 no corresponden al ms. original C, aunque seguramente —por lo menos los fragmentos del Génesis (fol. a, Gn. 1,24-2,1; folio b, 2,6-15)— estaban encuadernados con el ms. C, pues las notas del ms. C de Petermann les corresponden. También siete folios —329— del ms. Sam. C 2 de la Bodleyana son, sin duda, los mismos que Petermann tuvo ante sus ojos y acotó como ms. C; y, sin embargo, aun cuando estuvieron encuadernados con el ms. C al tiempo de la estancia de Petermann en Nablus, constituyen otro ms. distinto, según lo prueban indicios internos y externos (21). Dichos folios hallados por mí en la Bodleyana, incluyen Gn. 4,1-12,4. Justamente la copia

---

(20) *Fragmente*, en «Zeitschr. f. A.», XVII, pp. 79 ss.

(21) Son de mayor tamaño que los originales del ms. C. Además los signos de fin de sección con: —.: o bien —(.: o bien : o bien —:—:—: o bien nada. En cambio el ms. C. emplea — : o bien : En los folios del 5.036 del M. D. Dt. 32 sólo existen :

No quedan espacios libres. Los fragmentos están más hebraizados que el ms. C. Fueron publicados los del 178 de S. Petesburgo por S. KOHN, *Die Petesburger Fragmente des Samaritanische Targum*, 1876.

manuscrita en Nablus, de Kahle, comienza en Gn. 12,4 b. Los anteriores ya faltaban, pues en 1905, de Nablus.

Respecto a los otros folios del Deut. (fol. 2 a, Dt. 28,2-14; fol. 2 b, 28,25-36; fol. 3 a, 29,5-18; fol. 3 b, 29,22-30) ignoro si estuvieron encuadernados alguna vez en el ms. C. De hecho en Nablus, en 1906, existían los folios verdaderos del ms. C. pero tal vez aparte, sueltos. Están escritos con harto esmero.

Este ms. está considerado por Lea Goldberg y Kahle como el más adecuado para texto básico de una nueva edición del Targum Samaritano. Y es verdad que posee giros, frases y secciones de arameo intachables pero, adolece por otra parte de frecuentes hebraísmos (22).

Ms. J.

Es una triglota, árabe-arameo-hebreo, procedente del s. XIV o mitad del XIII (23). Sus signos de puntuación son < : — : El más antiguo de los seis contratos conservados a lo largo de ella está datado en 804 de la Hégira. Otro contrato está situado en Damasco, teniendo como redactor a Pinḥas b. Abiša b. Pinḥas, el cual murió, según las cronologías samaritanas, en 846 de la Hégira. Se encuentra el ms. en el M. B. (or. 7.562) desde 1910. Cuenta 198 folios, de los cuales sólo 188 son originales. En 1908 Kahle se hizo notar en el margen de su copia manuscrita de C las variantes del ms. 7562, sigla J (Ishaq). Mas no han sido recogidas todas las variantes según he podido comprobar recorriendo los 35 primeros capítulos del Gn. y varios del Deut. en el original.

Recuérdense las variantes en tinta roja en los mss. 810 y 1.171/5 de la John Rylands, individualizados como ms. J en las primeras páginas de este estudio.

En el mismo M. B., ms. or. 5.036, fol. 24 a, he hallado un fragmento del ms. J, a saber: Gn. 1,15-2,1. El folio b resulta del todo ilegible. Asimismo el fragmento 177 de Harkavy, Gn. 1,1-12, pertenece al ms. J, según pude también verificar.

---

(22) En la copia manuscrita de C., en el libro del Exodo existen algunos versículos traspuestos. Ignoro si en el original acaece lo mismo. Los versículos en cuestión son 6,27, sigue 7,9-13, sigue 6,29, sigue 7,1. Después de 9,3 se insertan los versículos 9,4 y luego todo normalmente.

(23) Cf. *Zu den in Nablus*, ib.

La columna árabe de este ms. 7562 es singularmente importante por contener la versión árabe de Sa'adia (24).

Los signos de fin de cada sección son: < : — : más raramente — < :

Ms. Ba.

Una triglota —arameo-árabe-hebreo—, actualmente, en la Vaticana (ms. barb. or. 1). Fué escrita en 624 de la Hégira. Sus signos de fin de sección son: — : rarísimamente: — . : Su texto es tan bueno como incompleto. Empieza tardíamente en Gn. 34,22 y acaba en Deut. 28,68 (25). En Deut. 31,12 se le insertan folios de otro manuscrito, fechado en 887 de la Hégira, en Damasco.

Ya Morinus, a quien el Barón de Peiresc dejó el ms. en 1649, compuso una lista de variantes al texto de la Políglota (26). Otro tanto realizó Castellus en sus «Animad. Samar» (27). Más tarde Peiresc hizo donación de la tríglota al cardenal F. Barberini († 1679).

Del ms. han sido publicados los siguientes fragmentos:

1) Núm. V, 30-VI, 9 Bianchini en «Evangeliarium Quadruplex», Roma, 1749, II, pág. DCIV.

2) Gn. XLII, 1-11 en «Oriental Series», VII, pág. LXXIX, London, 1882, W. Wrigt.

3) M. Heidenheim cita variantes de la Tríglota en: «Die samaritanische Pentateuch-Versio. Die Genesis». Aquí mismo publica como perteneciente a B. unas páginas comprendiendo Deut. 32,15 y 33,15-21. Pero estas páginas, aunque encuadernadas a la par con la Tríglota Ba, no pertenecen al mismo ms., sino a otro posterior escrito en 887 (H.).

El ms. Ba ofrece el mismo texto que el ms. D de Nablus. Esto es

---

(24) El texto árabe de Sa'adía entre los samaritanos, ha sido estudiado por M. KATTEN, *Untersuchungen zu Saadjas arabischer Überstzung*. Diss. Giessen 1924 y por I. LIFSCHITZ, Bonner Diss. (no ha sido elaborada del todo esta tesis).

(25) Faltan los siguientes pasajes: Ex. 4,19-7,15; 9,28-10,7; 12,36-13,7; 21,14-22,1; 23,18-26,11; 27,7-28,5; 29,12-32,13; 34,34-35,22; 39,8-39,38; 40,10-40,35; Lv. 1,10-3,18; 4,35-6,17; 7,10-8,5; 8,31-9,17; 12,8-13,10; 13,41-12,59; 14,39-18,22; 23,42-24,19; 27,3. Núm. 1,16; 14,40-21,12. Dt. 1,10-1,29. Los folios auténticos acaban en Dt. 28,68. En 31,12 comienza el ms. de 887 de la Hégira. En 32,19 este mismo ms. tiene una omisión que se prolonga hasta 33,15.

(26) *Opuscula Hebr. Sam.* (1657), pp. 103-196 cf. también p. 96.

(27) Animadversiones Samar. en el vol. VI de la Políglota de Londres.

importante en orden a llenar los numerosos claros de la Tríglota Ba, excelente por lo demás (28).

Ms. D.

Muy poco se sabe de él. Petermann le acota en el primer capítulo del Génesis. Igualmente Kahle en cuatro capítulos del Génesis (46-49).

Cotejando sus lecciones con el ms. Ba, aparece ser el mismísimo texto. Lo cual hay que tener muy en cuenta en orden a la reconstrucción total del texto. Sino que tal vez haya en Nablus sólo unos pocos folios.

Ms. N.

En 1887, I. W. Nut publicó una obra: «Fragments of a Samaritan Targum, edited from a Bodleian Ms. with an introduction containing a sketch of Samaritan History, Dogma and Literature». London.

El ms., catalogado opp. add 8v (29), comprende los siguientes capítulos a partir del Levítico 25-27: Núm. 1-3; 6-11; 13-32,9; 35,20-34; 36,1-9. Lo que falta en esta enumeración son omisiones en el manuscrito. Nutt opinaba que su ms. era muy antiguo. En verdad, atendiendo a los signos de fin de sección (— . : — : — : — : < : raramente — :) no parece pueda remontarse su origen más allá del s. XIV. Ha sido repasado y corregido el ms. en numerosos sitios. Nut advierte de ello, pero no en todos los casos, conforme he observado estudiando el ms. en la Bodleiana.

En los márgenes, al comienzo de cada sección nueva, se leen rápidas y abreviadas anotaciones del primer escriba, a derecha e izquierda, según las veces. Son, verosímilmente, de carácter litúrgico. No que el Targum interviniera en los ritos, salvo fugazmente, en los de circuncisión y matrimonio. No es necesario. La presencia de las apostillas litúrgicas se explica satisfactoriamente, pensando en el texto hebreo, a menudo copiado paralelo con el Targum, el cual ciertamente

(28) Otras obras sobre el ms. Ba, Barón de Peiresc, *Antiquitates Ecclesiae orientalis*, London, 1682, Ep. XXXVI, 179. De Rossi, *Specimen varr. lectionum... Apendix de celeberrimo samaritano tritaplo*, Roma, 1782. Hwud, *Specimen ineditae versionis Arabico-Samaritanae Pentateuchi*, Roma, 1780; De Sacy, «Mémoires de l'Academie des Inscriptions», XLIX, 3.

se leía en las funciones litúrgicas (29). Ya mencioné esta interpretación en una breve nota de ESTUDIOS BÍBLICOS (30). Posteriormente ha llegado a mis manos un notable estudio de A. Brül sobre el ms. de Nut (31). Asigna él también una función ritual a las mentadas glosas marginales, esforzándose, a la par, en dar razón de buen número de ellas. Deduce las variantes del ms. N al texto de las Políglotas y analiza varios rasgos discriminatorios de los mss. Al mismo ms. M pertenecen el ms. núm. 183 de San Petesburgo, según avericuación de Harkavy (32). Escribo a continuación varias de las glosas marginales:

Lv. 26,36	Después de:	בלבון	se lee	דחלת לבה
Lv. 26,39	Después de:	בעובהון	» »	בעות קשט«
Nm. 1,38	Antes de:	לבני	» »	מבתר דין
» 4,17	Después de:	אתרה	» »	לסדריה
» 4,18	Antes de:	טכס	» »	סדר
» 9,10	Después de:	עם	» »	ומכל טמוא«
» 10,10.ª	Después de:	לכון	» »	כנשת תאב
» 11,23	Antes de:	ואמר	» »	נפשה יתלי
» 21,12	Antes de:	ומלל	» »	אלהה בעי אתה
» 21,1	Después de:	דרומה	» »	רחצונה
» 26,42	Después de:	כרן	» »	רחמין תו«

(29) Las distintas secciones del Pentateuco, leídas en los oficios religiosos, tienen entre los samaritanos una breve sentencia o versículo (qaṭaf) que alude a ellos y que les sirve de denominación e introducción. Escribe a este propósito Bowman en el «Bulletin of the John Rylands Library», vol. 40, núm. 2, marzo 1958, p. 323,4: «Each of which (Qatzim) is represented by a phrase or frases in the Qaṭaf of the whole law read on Sabbath morning... The actual form of Qaṭaf was established carefully and once on find teh very same sentences chopped up and affixed to the very same other truncated sentences in Samaritan Liturgical Mss. of the twelth of fourtecth centuries and those of the ninteenth and twentith centuries. But the Qetafim were older than that.»

(30) Los fragmentos del T. Samaritano publicados. Vol. XV, 1956, pp. 297-8.

(31) Kritische Studien über Oxforder Manuscript Fragmente, en *Das samaritanischen Targum zum Pentateuch*, Frankfurt a. M. 1875.

(32) Descripción y catálogo..., p. 535.

Citas del Targum en el M. de Marqa y en la Liturgia.

Marqa es un escritor samaritano del s. XIV. Responde seguramente su nombre a Marcus, como los nombres de su padre טיטס Titus y de su hijo נונה Nonus. Vivía en la época del gobierno romano de Siria. Escribió considerables piezas litúrgicas y un Mēmār, comentario haqqádico o divagación monótona, admirativa y rebuscada en torno a pasajes del Pentateuco. El Mēmār fué investigado últimamente por D. Rettig en 1934, bajo la dirección de Kahle (34), y los himnos de Marqa por J. Szuster en 1936. De ambas obras, al igual que del resto de la liturgia, prepara mi amigo el Prof. Bowmann, jefe del Departamento de Semíticas de la Universidad de Leeds, nueva edición (35).

Pues bien, en lo largo de estos escritos, afloran tardiamente citas del Pentateuco. Cabe encontrar en ellas algunas variantes nuevas del Targum. Desgraciadamente no son pocas las citas del texto hebreo sólo. Las citas más extensas del Targum están en los ritos de circunscisión y matrimonio, refiriéndose los pasajes entonces recordados, al encuentro de Rebeca e Isaac y a la salvación de Moises del río. De un estudio, no muy profundo, en verdad, sobre tales textos y la liturgia en general, en la obra de Cowley y en el Mēmār de Heidenheim —único a mi alcance— he salido a la conclusión de

---

(23) *Memar Marqa*, Ein Samar. Midrasch zum Pentateuch; «Bonner Orientalistische Studien», 8. El 1.2,4 y extractos de los libros 3 y 6 fueron publicados por HEINDENHEIM, Weimar 1896. en su «Bibliotheca Samaritana». Como tesis doctorales de Berlín publicó H. BANETH (1888) la primera parte del libro sexto, E. MUNK (1890) el libro quinto; EMMERICH (1897), el segundo libro, M. HILDESHEIMER (1898) el libro primero.

(34) *Marqa-Hmnen aus der samar. Liturgie*, Diss. Bonn, 1936. Cf. igualmente KAHLE, *Die zwölf Marqa-Hymnen des «Defter»*, «Oriens Christianus» 3,7, 1932, p. 77-106. Enjuicia en su estudio las obras de W. GESENIUS, *Carmina Samaritana*, Leipzig, 1824. A. MERX, *Marksteine der Weltliteratur*, Leipzig, 1902, S. RAPPOPORT JA 9, 16, 1900, p. 283-314. M. HEIDENHEIM, «Viertelparsschr», 2, 1865, pp. 472-487.

(35) La publicación más copiosa de textos litúrgicos es la ya citada de A. E. COWLEY, *The Samaritan Liturgy*, Oxford, 1909. Observaciones sobre la liturgia hizo el Prof. Z. BEN ḤAYIM en Tarbiz 10, 1938. Recientemente ha publicado una vasta obra, que aún no ha llegado a mis manos.

que su arameo se acerca más al del ms. A de Targum que ningún otro (36). Ambos conservan elementos arameos muy antiguos y a la vez admiten hebraísmos, arabismos. El ms. A, y también el Ed, ofrece copia de arabismos que otros mss. targúmicos.

La edición crítica del Targum, de Petermann-Vollers.

Se publicó esta obra en 1872-91. Su texto base era —la cosa está averiguadísimos—(37), una mezcla de los ms. A B C El autor del Apócrifo, Jacob b. Harūn, reveló a Kahle en 1906, que había copiado alternativamente A B C según le parecía. Lo cual se comprueba fácilmente con fijarse en que allí donde el texto fundamental o Apógrafo está tomado de A, se encuentran las variantes de B C; donde está tomado de B, las variantes son de A y C, etc. (38).

Las lecciones del Apógrafo no correspondientes a alguno de estos mss. son equivocaciones (39). Constituye tal amalgama un grave demérito en la edición. Otro está en la forma de acotar el ms. Ed, al cual se mira por el texto tan desvirtuado de Walton, excepto para el Deuteronomio y parte de Números en que se sigue a Brull, cuyo texto, copiado de Walton, posee cualidades aún inferiores. Sin contar las no raras inexactitudes en la acotación de los mss. y la dificultad en los primeros libros, de referir ciertas variantes a su propio lugar en el versículo, pues se citan sin indicar la palabra de la que

(36) La misma afinidad con el ms. A. muestra un texto litúrgico sobre Moisés en las aguas y Rebeca encontrando a Isaac, publicado en el Catálogo de W PERTSCH, *Die Orientalischen Handsschriften der Herzoglichen Bibliotek zu Gotha*, 1893, p. 47.

(37) Cf. KAHLE, *Zu den in Nablus...* Cf. también ROSENTHAL, *Die Aramäistische Forschung*, Leiden, 1939, p. 138.

(38) Variantes del ms. C. sólo hay en Génesis y Exodo. En cambio se introducen variantes del ms. de NUT y de los mss. de S. Petesburgo en los últimos libros del Pentateuco.

(39) Ignoro donde ha ido a parar el ms. Apógrafo. De él escribía VOLLERS en el prólogo de Num. «Apographon, neue, um 1858 zur Veranfassung Petermann's von einen Samaritanern besarete flüchtige abschrift einer wertvollen Vorlage, wurde dem Texte zu Grunde gelegt, 4.°, 165, 151, 111, 157, 143 págs. je 23-5 Zeiler, Papier mit arabischer Wasermarke. Der Schriftzug steht dem des cod Gothanus (Genesius, Carmina 1824, tabula) sehr nahe und kehrt noch oft in der Hss. des Königl. Bibliothek. zu Berlin wieder».

son variantes. En los dos últimos libros recensionados por Vollers es censurable la sigla P, común a los fragmentos de S. Petesburgo, que en realidad, son distintos mss. Además, el mismo título de la obra «Pentat. Samar.» es ambiguo, pues no discrimina si se trata del texto hebreo o arameo (39 bis). También es inexacta la fecha 1882 para la publicación del Exodo (40).

M. Goshen-Gottstein, de la Universidad hebrea de Jerusalén, ha publicado recientemente en 1957 extractos de la edición de Petermann en su obra קטעים לבחרים מתרגומי המקרא הארמיים Jerusalén, 1957.

José Ramón Díaz, M. S. C.

(39 b) Idéntica confusión se encuentra no raramente en catálogos de Bibliotecas. Inversamente la Universidad hebrea de Jerusalén publicó en 1936 por obra de S. Talmon diferentes pasajes del Pentateuco en texto hebreo, titulándolos *Selections from the Pentateuch in the Samaritan version.*

(40) Así afirma Rosenthal, *op. c.* 137, nota 4, citando a S. Kohn, ZDMG 47, 1893, p. 626, Amm. 2.

BIBLIOGRAFIA

RESEÑA DE LIBROS

R. DE VAUX, O. P.: *Les institutions de l'Ancien Testament*, I. Paris, Les Editions du Cerf, 1958, 349 págs.

Para los que hemos tenido la suerte de seguir las lecciones del P. De Vaux sobre las «Instituciones en Israel», es un placer leer estas páginas, que se nos presentan como un eco de aquellas orientadoras clases de *St. Etienne* de Jerusalén. El mismo las dedica cariñosamente «aux etudiants de l'Ecole Biblique avec lesquels j'ai appris ce qu'il y a dans ce livre». La dedicatoria no puede ser más modesta, y al mismo tiempo más insinuante. En el prólogo adelanta que esta obra de alta divulgación no está destinada a los «especialistas», sino a un público mucho más amplio que quiere entender mejor la lectura del libro sagrado por excelencia. Con muy buen criterio evita todo lo que sea recargar de citas sus páginas, proporcionando una abundante bibliografía orientadora al final de cada capítulo. Sistemáticamente evita las discusiones «técnicas», y así con la mayor competencia enuncia e insinúa opiniones propias sin justificarlas «in extenso». La obra está lógicamente dividida en tres grandes apartados: I) el nomadismo y la organización tribal, donde se estudian los principios de la hospitalidad y la solidaridad, tan interesantes para poder entender la legislación mosaica; II) Instituciones familiares: la primitiva vida semibeduína del Sinaí evoluciona, e Israel se desarrolla socialmente conforme al ambiente de su época. El autor estudia aquí la vida familiar, el matrimonio, la situación de la mujer, de los hijos, los sistemas de herencia, y por fin los ritos funerarios; III) Las instituciones civiles: la población libre, los esclavos, la concepción del estado, la función del rey y de su corte, la administración y finanzas en la vida pública, la administración del derecho, la economía, y por fin dos capítulos sobre la división del tiempo y el valor de los pesos y medidas. Como podrá ver el lector, el contenido de este primer volumen (el II versará sobre las Instituciones militares y religiosas) es muy completo y sumamente interesante. Por otra parte, la competencia del P. De Vaux está fuera de duda en esta clase de estudios, y su ponderación en las afirmaciones, y sobre todo su claridad de ideas, hacen de este libro un magnífico auxiliar para adentrarse en los problemas del A. T.

FR. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P.

GABBA, EMILIO: *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia.* Turín, Marietti, 1958.—170 × 240 mm., 126 págs. + 10 ilustraciones fuera de texto.

No siempre resulta fácil a los Profesores de Sagrada Escritura tener a mano las voluminosas y costosas ediciones de inscripciones griegas y latinas, que tanto pueden servirles para ilustrar numerosos pasajes de la Biblia, especialmente del N. T.

El joven Profesor de Pavía nos brinda en este Manual una bien trabajada selección de 35 inscripciones, acompañadas de 10 ilustraciones fotográficas.

Sobre cada inscripción el autor ofrece: indicación de la colección, obra o revista donde se halla publicada; texto en la lengua original (griega o latina); interesantes noticias sobre el lugar donde se encontró y donde se conserva, fecha a la que pertenece, explicación del contenido, pasaje o pasajes bíblicos que ilustra; versión italiana; bibliografía sobre las cuestiones con ella relacionadas. La exposición resulta todo lo erudita que permite, y todo lo sobria que exige el carácter manual de la obra.

El autor trata de justificar en la Introducción los criterios que ha seguido en la selección de los textos, y reclama especialmente indulgencia por los que se ha visto precisado a omitir. Nadie podrá echarle en cara la obligada omisión de inscripciones de secundaria importancia, y menos cuando la selección ha sido hecha con un criterio que todos habrán de aplaudir. Pero quizá no hubiera sido superfluo añadir, a manera de apéndice por lo menos, una relación completa de los textos bíblicos que pueden ser más o menos remotamente ilustrados por las inscripciones omitidas, e indicar las publicaciones donde se pudieran consultar.

S. MUÑOZ IGLESIAS

NÖTSCHER, FRIEDRICH: *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und Qumran* (Bonner biblische Beiträge, 15). Bonn, 1958. Peter Hanstein Verlag GMBH.—183 págs.

Con un concienzudo y breve examen del término *derek* y sinónimos en la Biblia y literatura qumránica, contribuye eficazmente el autor a esclarecer uno de los conceptos más comunes en dicha literatura. Sabido es que dicho vocablo se encuentra unas setecientas veces en el texto hebraico del A. T., sin contar el libro del Eclesiástico y prescindiendo de los términos sinónimos. Empieza el autor por estudiar algunos vocablos emparentados con la palabra camino, la cual puede sin dificultad reemplazar a todos ellos. Desgraciadamente, no se cumple el ideal bíblico de que los caminos de los hombres se ajusten a los caminos de Dios, ideal que, por lo demás, no es asequible plenamente. Pero al menos debería el hombre tratar de lograr que ambos caminos corrieran paralelamente y no hubiera entre los mismos oposición alguna. El camino de Dios se manifiesta en la teofanía del Sinaí. Puede la palabra *camino* designar también toda la obra divina, el gobierno divino del mundo, sus planes y realizaciones, así como cada una de las

obras y operaciones de Dios, e, incluso, toda la obra de la creación. Dios señala y propone a Israel sus caminos, que se convierten para él en leyes y preceptos. Los malos no quieren saber nada de los caminos de Dios (Job, 21, 14); pero Israel debe andar por ellos, o, lo que es lo mismo, debe obedecer sus mandamientos como condición indispensable para asegurar su bienestar y aun su misma existencia. Pero para poder andar con seguridad por los caminos del Señor, sin declinar a derecha o a izquierda, es preciso conocer el contenido de la ley. Para mantenerse firme en este *camino* y poder llegar a la meta se requiere la gracia divina; aún más, cada individuo y la colectividad de Israel deben ser conducidos por Dios. Si los caminos de Dios no consiguen siempre el fin propuesto, se debe a la conducta de los que se rebelan contra ellos para seguir los de su corazón, obrando en contra de lo que Dios quiere. Nötscher estudia en sendos apartados lo que dice el Antiguo Testamento acerca de la naturaleza de los caminos de los hombres.

En la última parte del libro se ocupa de los sentidos (geográfico, religioso, moral) que la palabra *odós* y *tribós* tienen en el Nuevo Testamento. En concreto, el *camino* de Dios o del Señor no es otro que el de la doctrina cristiana de la salvación. El *camino* del cristiano consiste en la fe en ella y en una vida conforme a la misma. El *camino* de Dios aparece como camino de justicia y de verdad. Los hombres deben confiarse a la dirección del Espíritu de verdad. Cristo es el que nos debe guiar en el camino; El es el camino mismo. En el apartado séptimo examina el autor el sentido de los verbos de movimiento (ypágein, poreúeszai, peripatein, stoijein).

Antes de entrar en el estudio del concepto de *camino* en el Nuevo Testamento, examina los pocos pasajes de la literatura qumránica en los que se vislumbra este concepto. Confiesa Nötscher que reviste menos importancia que en el texto del Antiguo Testamento. Los términos *derek* y sinónimos son raros. Apenas se esboza la idea de dirección por parte de Dios. Ninguna relación entre teofanía y *camino*. Al igual que en el A. T., los planes y decisiones de Dios se llaman caminos suyos, lo mismo que sus mandamientos. Para andar con seguridad por los caminos de Dios, para vivir la vida física y mantenerse fiel a las obligaciones religiosas y morales, necesita el hombre que Dios le guíe. Se encuentra en Qumran un eco de la idea neotestamentaria: «Sin mí no podéis hacer nada» (Jo, 15,5). Se habla con frecuencia en la literatura qumránica (Manual de Disciplina y Documento de Damasco) de los que se apartan del camino; con ello se hacen dignos de castigo. Los sectarios de Qumran se apartaron del «camino del pueblo» para seguir otro mejor (1QSa I, 2; (Dam. 9,24; 8,16; 19,29). Los caminos de la maldad, bajo el dominio de la injusticia, durarán hasta el tiempo predefinido del juicio (1QS 4,19). Célebre es en Qumran la doctrina de los dos caminos, el de la luz y el de las tinieblas. Poca influencia reconoce Nötscher en la literatura qumránica sobre el Nuevo Testamento, tocante a la doctrina sobre el *camino*, al revés de lo que hace S. V. McCasland (JBL, 77 (1958) 222-230). Se limita a decir: «Die linie dieses «obsoluten» Weges führt weiter zum N. T. Joh 14,6, Act. 9,6 (pág. 79).

Un resumen de las ideas expuestas en el curso de la obra se halla en las páginas 121-122. Reconoce que no puede construirse una teología completa sobre el concepto de *camino* con los datos suministrados por la Biblia y Qumran. En un «Nachtrag» da noticia Nötscher de la reciente aparición de la obra que no pudo

utilizar, de A. Gros, *Le Thème de la Route dans la Bible*, Bruxelles, 1957 (La pensée cátholique), 158 págs. No consideramos la presente obra de Nötscher como libro definitivo sobre el tema de *camino*; tampoco ha sido ésta la pretensión del autor. En todas las páginas campea la claridad de ideas. En las tres partes en que se divide la obra se observa una división estereotipada de su contenido. Un índice de lugares bíblicos y de nombres propios habría facilitado el manejo del libro. No suplen esta deficiencia el índice y el de materias Sin embargo, el libro de Nötscher constituye una valiosa aportación a la terminología teológica de *camino*, tanto en la Biblia como en Qumran.

P. Luis Arnaldich, O. F. M.

Carmignac, Jean: *La Règle de la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Tenèbres*. Texte restauré, traduit, commenté. Letouzey et Ané. París, 1958.— XX-288 págs. Precio: 2,500 fr.

El autor se ha especializado en el estudio de los escritos de Qumran. Aparte de sus numerosos artículos aparecidos en diversas revistas científicas, publicó un hermoso libro con el título: «Le Docteur de Justice et Jésus-Christ», modelo de trabajo serio y desapasionado. Es asimismo el fundador y director de la «Revue de Qumran», cuyo primer fascículo apareció el mes de julio de 1958. Finalmente, Carmignac acredita su especialidad con el presente volumen que, como dice el título del mismo, es una traducción y comentario del texto original, que el autor reproduce en caracteres hebraicos y que trata de restituir cuando presenta ciertas lagunas. A esta obra seguirá otra muy importante, ya anunciada, que estudiará el texto del *Libro de la Guerra* desde el punto de vista filológico, histórico y teológico.

Una corta introducción precede al texto. Según el autor, este prólogo «es un resumen provisorio de esta futura introducción», a saber, de la obra complementaria anunciada poco ha. Delante del *Libro de la Guerra* se tiene la impresión, dice Carmignac, de encontrarnos en un mundo quimérico en que el autor edifica para el porvenir una reglamentación abstracta inspirada en la Biblia y en sus sueños personales, sin gran contacto con el mundo de su tiempo. Su preocupación máxima consiste en hacer cumplir las prescripciones de la ley, inculcar la necesidad de evitar lo que puede ofender a Dios y a sus ángeles, celebrar el poder y santidad de Dios, levantar el ánimo de los combatientes. En lo que se refiere al autor y época de composición del libro, Carmignac sigue sus propios derroteros. Para él, un examen atento del vocabulario, del estilo, de las citas bíblicas y de los temas que aborda, revela un gran parentesco con la *Regla de la Comunidad* o la *Regla para toda la Congregación de Israel* (Qumran Cave I, págs. 109-111) e *Himnos*. Ahora bien, siendo el Doctor de Justicia el autor de estos escritos se deduce que lo es también del *Libro de la Guerra*. A este Doctor de Justicia debe localizársele en la segunda mitad del siglo II antes de Cristo, antes de la llegada de los romanos a Palestina. El enemigo del Maestro fué el Sacerdote Impío, que Carmignac identifica con Alejandro Janeo, el cual, desde el principio de su reinado, persiguió al venerable animador del Esenismo, que llegó a una respetable vejez. En

este caso, el mencionado Doctor de Justicia habría compuesto el *Libro de la Guerra* hacia el año 110, a. de C., siendo su última producción literaria. Esperamos a que el autor apoye estas hipótesis en razones más poderosas de las que apunta en esta introducción. Sus puntos de vista son personales y chocan con los expuestos por Dupont-Sommer, Padin, Milik, etc.

Al prólogo sigue una bibliografía selecta. El cuerpo del libro contiene el texto hebreo, que ocupa la página de la izquierda, su traducción al francés y un extenso comentario. No pudo el autor, no obstante las tentativas hechas, ver con sus ojos el ejemplar original del *Libro de la Guerra*, pero le fué dado examinar las fotografías sobre las cuales fué hecha la transcripción de Sukenik, gracias a las cuales pudo mejorar el texto. Sin embargo, no siempre era posible discernir claramente todos los caracteres del texto; a menudo surgían dudas. De ahí que Carmignac pone una línea sobre aquella letra, de cuya autenticidad se duda. La edición del texto va acompañada por la restitución de algunas palabras, en cuya labor se ha buscado la consecución de un texto que ofrezca un sentido aceptable. Dada la magnitud de tales lagunas en algunas partes, se puede desconfiar del éxito de la empresa.

Al cuerpo de la obra sigue un «supplément», en el que recoge y reseña brevemente algunas publicaciones recientes sobre el *Libro de la Guerra*. Principalmente reviste inportancia el trabajo de C. H. Hunzinger, *Fragmente einer älteren Fassung des Buches Milhamâ aus Höhle 4 von Qumran*, «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», 1957, 131-151, que le ha obligado a rectificar la traducción y comentario de la columna XIV. La obra de Carmignac se cierra con numerosos índices que facilitan su manejo: Indice de palabras hebraicas que se han comentado, citaciones bíblicas, citas esenias, lista de autores citados y divergencias en el texto hebreo con relación a la edición de Sukenik.

Los puntos de vista del autor son importantes por haber concentrado, desde años, su actividad científica sobre la literatura de Qumran. Pero esta misma especialización no siempre es garantía de objetividad, por cuanto muchas veces se parte de principios preconcebidos o se aferran a concepciones personales que cierran el horizonte a otras más en consecuencia con las últimas investigaciones. Para nosotros, el *Libro de la Guerra* fué escrito a principios de la era cristiana, y en sus páginas no vislumbramos los rasgos y características de la personalidad del Maestro de Justicia que aparecen en el *Manual de Disciplina* y en algunos *Hodayoth*. Sin embargo, el libro de Carmignac tiene su importancia capital por la escrupulosidad de la traducción francesa del *Milhama* y por el amplio comentario que le acompaña. No dudamos en recomendarlo vivamente a todos los profesores de Sagrada Escritura y a todos cuantos quieran informarse del contenido de una obra escrita durante los primeros años de la permanencia de Cristo sobre la tierra. ¿Se encuentran en el *Milhama* ideas que reaparecen en los escritos neotestamentarios? Así lo cree Carmignac. Pero esto no significa que aquél haya influído sobre los escritos canónicos del Nuevo Testamento. Y, sin embargo, «certains éléments de la pensée essénienne se retrouvent à peu près intacts dans la pensée chrétienne» (pág. XVI).

P. Luis Arnaldich, O. F. M.

A.-M. Dubarle, O. P.: *Le péché originel dans l'Ecriture*. Editions du Cerf, París, 1958, 202 págs.

Este libro del P. Dubarle se compone de seis capítulos que en forma de artículos publicó el autor en diferentes revistas y en distintos tiempos. Forman una unidad armónica dentro del título general del pecado original en la Biblia y se publican ahora con mínimas variantes, tal como aparecieron en años anteriores.

Ya se deja suponer que la Sagrada Escritura no presenta una construcción sistemática sobre la teología del pecado original. Los autores sagrados dejan esparcidos aquí y allí distintos puntos de doctrina que el teólogo de la Biblia ha de reunir, sopesar y sistematizar sin quitarles nada de su enfoque y significado propios. Las conclusiones y orientaciones han de venir luego y han de ser el punto de partida para una estructuración doctrinal más completa. El P. Dubarle investiga el pensamiento de los autores sagrados sobre los distintos elementos que integran nuestra doctrina teológica actual del pecado original. Es un estudio de teología bíblica en el pleno sentido de la palabra.

Para que podamos entender rectamente la doctrina del pecado original, cuando la tratamos de buscar en las páginas de la Sagrada Escritura, es necesario, según el autor, que la coloquemos en el extenso cuadro del problema del mal. De esto nos habla la Biblia y es preciso recoger y analizar todos sus datos. Así el P. Dubarle empieza en su primer capítulo a hacer ver cómo el A. T. proclama la difusión universal de la miseria humana, de la muerte, de la tendencia al mal, de la universalidad y solidaridad en el pecado, etc. Aunque no precisa la naturaleza de esta mísera condición, el A. T. llega a la consecuencia práctica: el hombre siente la dificultad de ponerse en comunicación con Dios, suma santidad, y busca en diversas prácticas su liberación del pecado para llegar a Dios. Veamos aquí los primeros elementos que llamaremos esenciales del pecado original.

El segundo capítulo es un extenso estudio sobre Gén 3. Es el texto viejo testamentario más importante, y a él alude Rom 5,12 ss. Debe ser estudiado dentro del plan de conjunto de todo el libro, e. d., siguiendo las grandes líneas de la historia del pecado y de la salvación. Es fácil encontrar aquí muchos elementos del pecado original en su forma más simple y accesible. Los estudios sobre los libros sapienciales y evangelios que componen los capítulos 3.º y 4.º son quizás los menos importantes. Aporta, sin embargo, cada uno otros conceptos que sirven para completar nuestra noción de pecado original. El capítulo 6.º trata de resolver el problema, siempre desde el punto de vista bíblico, de la concialiación de la bondad de Dios con la trasmisión de ese estado mísero de pecado.

La parte más importante y seguramente la mejor lograda es el capítulo 5.º, que trata de los lugares clásicos de San Pablo sobre el pecado original. Se publicó en «Revue des Sc. phil. et th.», 40 (1956) 213 ss. El capítulo 5 de Romanos se estudia con toda profusión. He aquí en conclusión lo que podemos deducir de estas páginas de San Pablo. San Pablo descubre en el relato del Génesis, no sólo el castigo hereditario de la muerte, sino también lo que oscuramente se insinúa: el estado de pecado trasmitido a toda la humanidad; es un pecado real,

estado de verdadera separación de Dios, pero no lleva consigo malicia interna, ni rebelión personal contra Dios, ni voluntad de transgresión.

¿Se podrán sacar de la Biblia más conclusiones y más teología sobre el tema de la existencia y naturaleza del pecado original? Ciertamente que con el tiempo se perfilarán más aspectos, se puntualizarán afirmaciones y negaciones tenidas quizás por inconcusas; pero en definitiva lo que las páginas de la Sagrada Escritura dan de sí sobre el tema, está conseguido ya. Estudios como éste del P. Dubarle merecen todo el encomio de dogmáticos y escrituristas.

P. Felipe de Fuenterrabía, O. F. M. Cap.

Paul Gaechter, S. J.: *Petrus und seine Zeit*. Innsbruck, 1958.—458 págs.

Bajo este título ha reunido el benemérito P. Gaechter una serie de estudios que, cronológicamente, se deslizan a través de los primeros decenios de la Iglesia. En todos ellos, bien en primer plano o como fondo de escena, está el problema de la primacía de Pedro.

Concretamente, estudia Gaechter las siguientes cuestiones:

«El triple: apacienta mis corderos» (págs. 11-30), donde Gaechter demuestra que, al repetir Jesús tres veces su encomienda, intenta dar a la frase un carácter de validez jurídica, en consonancia con los usos orientales. El segundo estudio «La elección de Moisés» (págs. 31-66) examina el proceso segundo en la elección del apóstol. En el tercero, «El odio de la casa de Anás» (págs. 67-104) se concluye, después de un minucioso análisis histórico, que «tenemos fundamento para ver en la casa de Anás (la casa de los Sumos Sacerdotes) los protagonistas contra Jesús y su Iglesia, y para hablar del odio de la casa de Anás» (pág. 104). En el IV «Los siete» (págs. 105-154), Gaechter se inclina a pensar que las quejas de «las viudas de los griegos» son indicio de una latente tirantez en el seno de la comunidad jerosolimitana entre los cristianos de lengua griega y aramea. Los primeros se sentían desatendidos incluso en sus necesidades espirituales, por la dificultad lingüística. Pedro resuelve radicalmente la cuestión nombrando siete varones de lengua griega para servicio espiritual y material de su comunidad (les impusieron las manos, es decir, recibieron poderes sacerdotales). El autor cree que en esta ocasión fueron elegidos otros siete varones para el servicio de la comunidad aramea. En el estudio V «Jerusalén y Antioquía» (págs. 155-212), Gaechter demuestra que al huir Pedro de Jerusalén, esta Iglesia pierde el primado que va inseparablemente unido a la persona del apóstol. Al desaparecer Pedro de la escena, la situación jurídica de los misioneros se hace crítica. Se hace preciso predicar a los gentiles, pues ¿cómo se convertirán si no tienen quien les predique? Pero ¿quién les predicará si no es enviado? Y, ausente Pedro ¿quién tiene poder en la comunidad, para enviar? (concepto jurídico). La respuesta viene dada por el Espíritu Santo (act. 13,2).

El estudio VI (pp. 213-257) está dedicado a la delicada cuestión de la reprensión de Pablo a Pedro en Antioquía (Gal. 2,11-14). Como quiera que en Jerusalén se oía decir que en Antioquía se predicaba contra la Ley, alarmados, enviaron algunos varones que se informaran del caso. Pedro decide ser respetuoso y con-

descendiente con estos observadores, durante su permanencia en Antioquía, para no aumentar fricciones (por lo demás, la observancia de la ley era entonces lícita). Esta conducta de Pedro fué aprobada y seguida por todos los hombres prudentes de Antioquía. Imposible imaginar que todos ellos tuvieran un momento de debilidad. El mismo Pablo, algunas veces, observó la ley para obviar dificultades (¿no circundidó por su propia mano a Timoteo, Act. XVI, 1-3?). Pero en Antioquía «le faltó elasticidad de espíritu» (p. 247). El cap. VII «Santiago de Jerusalén» (pp. 258-310) examina las relaciones del Obispo de Jerusalén (que, desde luego, no es el Apóstol del mismo nombre) con Pedro y con los judaizantes. Gaechter sale al paso de una opinión protestante que quiere ver en este Santiago de Jerusalén el Jefe de la Iglesia, superior a Pedro, y promotor de la persecución contra Pablo. En el cap. VIII se examina minuciosamente (pp. 311-337) el texto de la I ad Cor. 1,2, tratando de obtener una traducción comprensible de un pasaje que encierra grandes dificultades. como puede comprobarse fácilmente confrontando el texto griego con las diversas traducciones vernáculas que se le han dado.

En el último estudio «Límites del Apostolado de Pablo», el más largo de todos ellos (pp. 338-450), reaparece el Gaechter que conocíamos por *María im Erdenleben*. Declara que intenta obtener una idea de Pablo tal como vivió (p. 338.) Para ello el autor analiza minuciosamente aquellos lugares de las epístolas paulinas en los que el Apóstol hace referencia a su apostolado, intentando descubrir a través de estos textos el origen, el alcance o extensión y la modalidad de este apostolado. Este análisis meticuloso lleva a conclusiones curiosas, de las que el autor sabe de antemano que «gustarán tan poco a ciertos teólogos católicos como a los mismos protestantes» (p. 338). G. intenta colocar a Pablo en su verdadero lugar dentro del cuerpo docente de la primitiva Iglesia. Pablo no es un caso anómalo, aislado, imposible de situar dentro de aquel maravilloso movimiento apostólico. Está sólidamente unido, en íntima comunicación con todos los miembros. El autor trata de probar que Pablo recibe de la tradición —no directamente de Cristo— su doctrina y su apostolado. Un apostolado al cual Pablo se ha dedicado, propiamente hablando, por propia voluntad, no por impulso de Cristo, aunque más tarde fuera confirmado por el mismo Jesús (p. 415). Pablo ha recibido de Cefas su misión de predicar (pág. 449).

Es imposible desconocer el rigor científico con que Gaechter procede. Con todo, acaso alguna vez en sus análisis se deje arrastrar excesivamente por la mentalidad occidental y analítica, como por ejemplo cuando arguye que las visiones privadas (así, las de Cristo resucitado a Pedro, a Santiago, al mismo Pablo) no pueden hacer fe ante el sentido jurídico de las comunidades orientales (p. 418). No se comprende en este caso por qué Pablo narra varias veces —y con evidente intención apologética— la aparición de Damasco. Ni que Pedro tomara argumento de una visión privada para admitir en la Iglesia a los gentiles. Gaechter está en lo cierto al asegurar que estas visiones, por sí, no hacen fe pública. Pero aislar cada uno de los elementos de un todo para comprobar la eficacia de cada elemento aislado, responde a nuestra mentalidad occidental. A los ojos de las Comunidades primitivas, la actividad de Pablo era considerada en su conjunto; las maravillas obradas en los gentiles y los milagros obrados por el

Apóstol eran una garantía de la verdad de sus afirmaciones. Por eso podían creer, bajo su sola palabra, sus revelaciones privadas.

Esta rápida enumeración permite observar que el autor ha elegido para su investigación los temas centrales de aquella primitiva comunidad cristiana. Y ha desarrollado su trabajo con tal minuciosidad y acopio de detalles que, a través del estudio de Gaechter, las páginas de los Hechos pierden su carácter árido y fragmentario y se llenan de luz y de vida.

Echando mano de todos los datos que la historia bíblica y extrabíblica, el derecho y las costumbres judías proporcionan, se ha conseguido que los sucesos de aquellos primeros decenios se articulen y reciban su explicación lógica e histórica. Y aunque no siempre lleguen a ser compartidas las conclusiones del autor, siempre es cierto que ha sabido darles, en cada caso, una base científica razonable, en consonancia con la recia tradición estudiosa del P. Gaechter.

El docto jesuíta examina minuciosamente el texto, a través de todos sus prismas, para arrancarle todos sus matices. Pero su exégesis no es minimista. Tiene el valor suficiente para dotar a los textos de los presupuestos lógicos, históricos, e, incluso, sicológicos que le permiten, con frecuencia, llegar a resultados sorprendentes, a la vez estrictamente científicos y sugerentes. Cosa de alabar en un tiempo en que la exégesis literal es traducida, por algunos, en línea de mínima, ateniéndose a lo estrictamente escrito y privando así al exégeta de muchos medios lícitos de investigación. Es mérito particular de la exégesis del P. Gaechter el análisis de los estados jurídicos «que la mayoría de los exégetas desconoce» (p. 155), cuando en aquellas sociedades orientales estas cuestiones tenían una importancia capital.

Tiene la obra un índice de materias, un índice de lugares escriturísticos y un índice copioso de autores citados que aventaja, en sinceridad, las copiosas bibliografías que se citan en obras de este género.

Sabemos que hace algún tiempo se viene preparando una traducción española a cargo de los discípulos que el P. Gaechter tiene en sus aulas de la Universidad Jesuíta de Innsbruck.

MARCIANO VILLANUEVA, C. M. F.

KARL ADAM: *El Cristo de nuestra fe*. Prólogo y versión directa del alemán, por D. Ruiz Bueno. Barcelona, Editorial Herder, 1958. 456 pp. 220 × 145 mm.

La destacada personalidad del teólogo alemán Karl Adam es bien conocida en el mundo católico de Occidente. Sus obras están traducidas a las lenguas cultas de Europa y sirven hoy, por igual, a teólogos y conferenciantes, a predicadores y a seglares cultos. Y no sin razón. El ilustre autor aborda en ellas los temas teológicos más abstrusos con mentalidad moderna y escribe con tal claridad, que, sin menoscabo de la más atildada exactitud y profundidad teológicas, presenta las verdades dogmáticas de manera siempre asequible a las inteligencias de hoy y las hace reflexionar sobre ellas y gustar la hermosura del cristianismo.

Pero, si de todas las obras de Adam pueden hacerse, en general, tales afirmaciones, éstas valen principalmente de la presente obra, que sin duda alguna

es la más poderosa, la más densa, la más rica de contenido y la más completa de todas las que conocemos, en castellano, de tan benemérito teólogo.

El tema es la esencia misma del cristianismo, consistente sobre todo en la persona de Jesús. De las dos partes de la obra: *La persona de Cristo* (pp. 59-372) y *La obra de Cristo* (pp. 373-456), es la primera la principal y más jugosa. Como dice muy bien el traductor y prologuista, «al repensar los textos evangélicos, tal como Adam los enmarca e ilumina, con sabérnoslos de memoria, nos parece que los leemos por primera vez. Es que el teólogo se ha metido en el alma de Jesús hombre, de Jesús el hombre para quien todas las cosas recobran la virginidad primera de los días del Génesis: los lirios del campo, los pájaros del cielo, los niños que juegan en la calle, la mujer que barre la casa, el pan, los peces, los sembrados, el agua, el aire... Y el teólogo, como el creyente, por las huellas humanas (de Jesús) rastrea el paso de lo divino» (p. 47).

Adam ha sabido aquí presentarnos el cristianismo, no como carga, sino como vida. Su especulación teológica sobre Cristo, por estar llena de vida y calor, resulta en realidad un nuevo testimonio de Cristo, con el cual nos pone en contacto, no solamente como Dios, sino quizá más como hombre. La teología que todos conocemos se convierte aquí en algo tangible, de suerte que el lector se compenetra más y más con lo humano y lo divino de Jesús. Por eso mismo el traductor, sintiéndose suave y poderosamente atraído hacia Cristo por la obra de Adam, le ha puesto un extenso prólogo (pp. 11-55), para darnos a conocer las riquezas de la persona de Jesús.

El libro está muy bien impreso y presentado, como es costumbre de la Editorial Herder. Pero nos agradaría aún más, si las páginas llevaran su correspondiente cabecera y si al final de cada capítulo, siquiera, se encontrara la correspondiente bibliografía.

Bíblicos y teólogos, sacerdotes y fieles, creyentes y titubeantes en la fe, sacarán inmenso fruto de la lectura y meditación de esta obra, fruto maduro del ilustre autor, que pronto ha de cumplir sus ochenta años de edad.

Fr. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap.

Joannes Mehlmann, O. S. B.: *Natura filii irae* (Historia interpretationis Eph 2,3 eiusque cum doctrina de Peccato Originali nexus). E. Pontificio Instituto Bíblico. Roma, 1957. 706 pp.

Nos hallamos ante una obra metodológicamente perfecta. Todos los requisitos que modernamente se exigen para la publicación de un libro, han sido satisfechos con meticulosidad. Contiene el libro copiosos índices de materias, de lugares escriturísticos y de autores. Este último, particularmente valioso y necesario en una obra que ha pretendido recoger la opinión de los Padres Griegos y Latinos, de la Escolástica y del Magisterio eclesiástico ordinario y extraordinario sobre el tema. Se da, además, a los lectores, una selecta bibliografía.

El autor declara perfectamente en el subtítulo del libro sus propósitos al acometer este concienzudo recorrido por los campos de la literatura cristiana: Cuando San Pablo declara a los hombres *natura* filii irae ¿qué intentaba decir

con la palabra *natura*? Pues el vocablo admite múltiples significaciones: nacimiento, naturaleza, esencia, ley o instinto natural... Y en un sentido más general equivale a «verdaderamente», «genuinamente», etc. De la exacta determinación del sentido de esta palabra depende una cuestión ulterior de gran trascendencia: San Pablo habla aquí del pecado original, o más bien, de pecados actuales, o de tendencias al pecado. La investigación del autor adquiere su importancia si se tiene presente que este lugar paulino está dentro de la serie de textos dogmáticos que generalmente se aducen para probar precisamente la existencia del pecado original.

Es ciertamente admirable la erudición que el P. Mehlmann ha volcado en su obra, y de la cual puede obtenerse una idea comprobando que son 105 los autores expresamente estudiados hasta Santo Tomás. Las conclusiones que parece obtener puede resumirse en sus propias palabras: «Ex historia interpretationis Eph 2,3 sufficienter constare videtur verba haec: *Et eramus natura filii irae*, in Traditione Latina semper intellecta fuisse de peccato originali eiusque sequelis. Cui Traditioni ex parte non contradicunt atque ex parte proxime accedunt non pauci e Graecis Scriptoribus. Cui interpretationi omnino favet tam Magisterium Ecclesiae Ordinarium et Universale, quam Magisterium Extraordinarium, ita ut constare videatur *in genere* de sensu Ecclesiae circa eumdem locum, quamquam de eiusdem sensus vi et pondere in praesenti Scripturae loco declarando dubia moveri posse videantur» (núm. 1146).

Al copioso examen de testimonios aducidos, añade el autor un estudio final (núms. 1147-1270) que pretende averiguar, conforme a la más rigurosa exégesis moderna, cuál de las interpretaciones dadas se halla, objetivamente, más próxima a la mente del Apóstol.

MARCIANO VILLANUEVA, C. M. F.

La Biblia. Versió dels textos originals i comentari pels Monjos de Montserrat. XXII: Epístoles Catòliques: Sant Jaume, I, II de Sant Pere —Sant Judas— I, II, III de Sant Joan, per Dom Romuald M. Díaz. *Apocalipsi*, per Dom Guiu M. Camps. Monastir de Montserrat MCMLVIII. 363 págs.

Va tocando a su término la famosa «Biblia de Montserrat», que en parte corresponde al «Proyecto de un comentario español a toda la Sagrada Biblia», que el P. Buenaventura Ubach presentó en 1913 al capítulo de la Provincia Española de Benedictinos (*Miscellanea Ubach*, Montserrat 1953). En vez de realizarse el proyecto de un comentario en castellano cuajó, después de algunos años, en un magnífico comentario en lengua catalana. En presencia del presente volumen nos confirmamos en el juicio que sobre este comentario expresamos en nuestro libro: *Los Estudios Bíblicos en España desde 1900 hasta 1955*, al decir que era el mejor que ha aparecido hasta ahora en la península Ibérica. Las deficiencias que se vislumbran en la Biblia de la «Fundació Bernat Metge» no se encuentran en esta de Montserrat. A pesar de ser muchos sus colaboradores, sin embargo, pertenecen todos a un mismo Monasterio y han logrado alcanzar tal compenetración de criterios y prácticas exegéticas, que en toda la obra se refleja una unidad que no degenera en rutina o monotonía. Además, todos los colaboradores dan

muestras palpables de que en aquel cenobio se cultivan tanto los estudios bíblicos y orientales como la pureza de la lengua catalana.

El presente volumen corresponde a la traducción y comentario de las Epístolas Católicas y Apocalipsis. Sus autores han seguido fundamentalmente los mismos criterios y los mismos métodos que campean a lo largo de todos los volúmenes. La disposición es la misma: Una introducción general y particular a cada libro, el comentario al pie de página, sólido, amplio, científico, y al alcance de toda inteligencia medianamente culta. El texto latino de la Vulgata ocupa una estrecha franja del margen izquierdo, en tanto que a la traducción catalana del texto original se le reserva el amplio margen de la derecha. La presentación externa es señorial, exquisita, y cuidadosamente trabajada. De ahí que la vista se desliza plácidamente por las páginas del libro con agrado, sin temor a tropezar con errores tipográficos, letras maltrechas, palabras griegas o latinas falseadas, etcétera.

Las introducciones a cada libro son discretamente completas, exponiéndose aquellas cuestiones que suelen ventilarse en las introducciones a los libros sagrados. La aparatosidad externa está totalmente ausente, ya que se utiliza una escasa pero selecta bibliografía, que no siempre se reproduce en forma completa, tal como exige la metodología científica. Nos parecen poco claras las páginas dedicadas a individualizar el autor de la carta de Santiago. La epístola de Judas es anterior a la II de San Pedro, señalando su redacción en tiempo posterior al año 62. La autenticidad petrina de la II de sus cartas no puede establecerse con pruebas decisivas. Según Díaz, un autor, discípulo de Pedro, con anterioridad reconocida dentro de la Iglesia, se encontró frente a ciertos errores sobre la venida del Señor, y se decidió a combatirlos utilizando como base algún escrito de San Pedro. La carta lleva el nombre del Príncipe de los Apóstoles, acudiendo a este medio para dar más fuerza a su instrucción. La doctrina y los hechos que refiere están en la misma línea que habría seguido Pedro en el caso de encontrarse en las mismas circunstancias que el redactor de la Epístola. Díaz pasa a justificar la seudonimia en este caso particular. En una palabra, con algunas atenuaciones, viene a decir Díaz que esta segunda carta no es de San Pedro. En cuanto a la data de la misma, se remite a las fechas propuestas por Chaine (70-80) y Leconte (80).

La introducción al Apocalipsis muy ponderada. El libro fué escrito el año 95, en los años 14-15 de Domiciano. Las visiones que refiere son reales. Rechaza el principio de interpretación llamado de *recapitulación*. Encuentra la llave de la estructura de la segunda parte del Apocalipsis (4,1-22,9) en lo que considera como tema central de la misma: El establecimiento del reinado de Cristo.

Con el presente volumen se comprueba la continuidad de una obra que empezó hace años y que, lejos de decaer de su seriedad primitiva, conserva las mismas características. Todos, pero de manera especial los sacerdotes, encontrarán en el presente volumen un comentario claro y seguro del texto de unos libros sagrados erizado de dificultades.

P. Luis Arnaldich, O. F. M.

JEAN DANIÉLOU, S. I.: *Philon d'Alexandrie* (*Les Temps et les Destins*). Lib. Arthème Fayard. Paris, 1958. 220 págs.

La colección «Les Temps et les Destins» lleva el propósito de hacer resucitar del olvido personalidades que con su actuación genial influyeron poderosamente en la vida de la humanidad. La figura que en este volumen presenta J. Daniélou al gran público es de Filón de Alejandría. Personalidad pujante, llena toda una época. Genio filosófico, fundador de la mística, exegeta de primer orden y hábil político: son las características de su vida. Contemporáneo de Cristo y de los qumranitas, es hoy de gran actualidad. Varios autores se han ocupado estos últimos años de estudiarlo; pero dado lo complejo de su personalidad, han llegado a darnos de él imágenes distintas y aun contradictorias. ¿Fué Filón un mistico retirado del mundo? ¿Un mero funcionario político? ¿Un predicador de filosofía? ¿Fué su obra de un gnóstico? ¿De un sincretista? ¿Puede tenerse por un sistema coherente de filosofía y espiritualidad? El P. Daniélou estudia conjuntamente con objetividad al hombre y su obra. Ante todo, Filón desarrolló una enorme y múltiple actividad; toda su obra está dedicada a explicar la Biblia a los judíos y a defenderla de los ataques de los paganos. No tiene nada del fanatismo de los Zelotas ni de la estrechez de los fariseos. Judío de raza, piensa como un humanista griego o romano, y sabe aprovecharse de los valores materiales y, sobre todo, espirituales que le brinda su tiempo y ambiente. El P. Daniélou dedica sendos capítulos a la vida de Filón y de su tiempo, a su exégesis, a su teología, y a su espiritualidad. La pluma del autor corre ágil por un terreno que le es muy conocido; pero éste no deja de ser accidentado. Quizás ésta sea la causa de que no se detenga demasiado en hacer más luz allí donde todavía reina intrincada oscuridad. Ciertamente que la finalidad del libro, destinado al gran público, no le permite otra cosa. Son muy interesantes las páginas dedicadas al estudio de la Biblia en Alejandría, exégesis y Logos de Filón. El último capítulo es el que más interés puede despertar para un especialista en Sagrada Escritura. Lástima que sea tan breve; 15 páginas. De aquí se puede colegir que no se resuelven todos los problemas ni mucho menos. Apenas quedan reflejados algunos, aunque los subtítulos indican que se relacionan Pablo, Juan y Hebreos con Filón. Se descubren semejanzas considerables de vocabulario y de doctrina, pero al mismo tiempo se notan diferencias acusadas. No es verosímil que haya dependencia directa, según afirma Daniélou. Lo que hay es un trasfondo común: una teología judía cuyo punto de partida es el Antiguo Testamento; pero que corre por derroteros muy diversos al evolucionar en contacto con culturas y ambientes distintos. Así, pues, desde un punto de vista escriturístico, la obra que reseñamos no es exhaustiva. Quedan muchos puntos oscuros. ¿Se pueden definir la existencia y amplitud de otras traducciones griegas junto con la de los LXX? ¿se puede llegar a conclusiones ciertas y definitivas sobre el origen y significado del Logos de Filón? Por esto mismo queda todavía un margen muy amplio para su propio análisis y para la comparación con el N. T. De todos modos, es ésta una buena monografía sobre Filón con bibliografía precisa, sin pretensiones de abrumar a los lectores. Es muy de admirar la seguridad con que se mueve el autor

en materia tan dificultosa y extensa y su maestría en apuntar muchas soluciones. Será un buen auxiliar y orientará al estudioso que busque en Filón la aclaración de las cuestiones bíblicas referentes a Juan y a Hebreos.

P. Felipe de Fuenterrabía, O. F. M. Cap.

Obras de San Gregorio Magno. Madrid, B. A. C., 1958.—135 × 200 mm. XVI + 803 págs.

La Biblioteca de Autores Cristianos, que se ha propuesto y está llevando a cabo la grata labor de proporcionar a los lectores de habla española los tesoros de la sabia antigüedad cristiana, nos brinda en este volumen, primorosamente traducido por el Canónigo de Palencia, D. Paulino Gallardo, y precedido de una docta *Introducción* histórica escrita por el Rector del Seminario Teológico Hispanoamericano, D. Melquiades Andrés, una selección de las obras de S. Gregorio Magno, que comprende: La Regla Pastoral, las Homilías sobre la Profecía de Ezequiel y Cuarenta Homilías sobre los Evangelios.

La sobria Introducción abarca todas aquellas cuestiones que pueden ayudar al conocimiento de la persona y de la obra del gran Papa San Gregorio: ambientación histórica, vida y actividad del infatigable monje y emprendedor Pontífice, su producción literaria, su pensamiento teológico, y el enorme influjo que ha ejercido en los siglos posteriores con especial referencia a la difusión de sus obras en España.

El especial interés que este volumen puede ofrecer a los lectores de nuestra Revista estriba en que las dos terceras partes de los textos que nos brinda son homilías sobre Ezequiel y sobre los Evangelios, y en las cinco densas páginas (75-79) que el autor de la Introducción dedica al estudio del sistema exegético de San Gregorio.

Alguno echará de menos tal vez el texto latino junto a la excelente versión del Sr. Gallardo, como la B. A. C. ha venido haciendo en otras ediciones de escritores de Santos Padres. Pero esto no es un reparo de mucha monta.

S. Muñoz Iglesias

REVISTA DE REVISTAS

Bibel und Kirche, 1958, dicbr.— C. Schedl, *Jericho, 10.000 Jahre Menschheitsgeschichte*, pp. 98-109.—J. Schildenberger, O. S. B., *Tod und Leben*, páginas 110-115.—J. Hammer, *Herkunft des johanneischen* «Logos», pp. 116-119.

Bible et vie chrétienne, 1959, ener.-febr.— A. d'Hippone, *Sur le Cantique de l'Exode*, pp. 9-14.—A. George, *Le Service du Royaume* (Marc 10,35-45), páginas 15-19.—I. Fransen, *Cahier de Bible: Le Baptême de Sang* (Luc 22,1-23,56), páginas 20-28.—A. Rose, *La soif du Dieu Vivant* (Psaumes 42 et 43), pp. 29-38.—P. Roulin et G. Carton, *Le Baptême du Christ*, pp. 39-48.—P. Van den Eynde,

Réflexions sur le Déluge, pp. 49-58.— A. Boutry, *La Souffrance du Seigneur*, páginas 59-68.—C. Ferrière, *Tu diras à tes enfants. Le Carême*, pp. 69-75.

— — — —, **1959, marz.-abr.**— P. de Gaza, *Les Invités du Seigneur*, páginas 9-11.—H. van den Bussche, *La Vigne et ses fruits* (Jean 15,1-8), pp. 12-18.— I. Fransen, *Cahier de Bible: L'Alliance du Sinaï* (Exode 19,1-40,38), pp. 19-28.— A. Rose, *L'Autel du Seigneur* (Psaumes 42 et 43), pp. 29-37.—H. de Juliot, *Le Pain de Vie* (Jean 6,1-71), pp. 38-43.—J. B. du Roy, *Le dernier repas de Jésus*, páginas 44-52.—P. M. Galopin, *Le repas dans la Bible*, pp. 53-59.—I. H. Dalmais, *L'Economie du Salut dans les liturgies eucharistiques d'Orient*, pp. 60-70.—C. Ferrière, *Je suis le pain*, pp. 71-77.

Biblica, 1958, 4.— W. L. Morán, *Gen 49,10 and Its Use in Ez 21,32*, páginas 405-425.—R. E. Brown, *The Semitic Background of the NT Mysterion* (I), páginas 426-448.—Suitbertus a S. J. A Cruce, *Die Vollkommenheitslehre des ersten Johannesbriefes* (II), pp. 449-470.—A. Vaccari, *Hebr. 12,1: lectio emendatior*, pp. 471-477.—D. Gualandi, *Salmo 29 (28)*, pp. 478-485.—J. J. Rabinowitz, *Some Notes on an Aramaic Deed of Sale from the Judean Desert*, pp. 486-487.

Catholic Biblical Quarterly (The), 1958, 4.— R. E. Brown, *The Pre-Christian Semitic Concep of «Mystery»*, pp. 417-443.—J. A. Fitzmyer, *The Aramaic Suzerainty Treaty from Sefire in the Museum of Beirut*, pp. 444-476.—Ch. H. Giblin, *«As It Is Written...» A Basic Problem in Noematics* (II) (El uso de la Escritura en Rom 1-5), pp. 477-498.—J. J. Collins, G. W. MacRae, *Report of the Twenty-first General Meeting of the Catholic Biblical Association of America*, páginas 499-506.—R. North, *Biblical and Archeological News*, pp. 507-517.

Ciencia y Fe, 1958, octb.-dicb.— E. E. Fabbri, *El tema de Cristo vivificante en las odas de Salomón*, pp. 483-498.

Ciudad de Dios, (La) 1959, ener.-marz.— J. Ll., O. S. A., *Muestrario inédito de prosa bíblica, en romance castellano*, pp. 134-144.—A. Custodio Vega, O. S. A., *Un autógrafo del «Cantar de los Cantares» de Fray Luis de León olvidado*, pp. 166-177.

Estudios Eclesiásticos, 1958, oct.-dcb.— S. Bartina, *«Yo soy Yahvéh». Nota exegética a Io 18,4-8* (Como conclusión de su estudio propone como traducción más conforme al texto y al contexto: «Como, pues, les dijese «Yo soy», se apartaron hacia atrás y se postraron en tierra), pp. 403-426.

Evangelische Theologie, 1958, jul.— H. Richter, *Erwägungen zum Hiobproblem*, pp. 302-324.

— — — —, **1958, agost.**— W. Wilkens, *Das Abendmahlszeugnis im vierten Evangelium*, pp. 354-370.

— — — —, **1958, dicb.**— W. Schmithals, *Zwei gnostische Glossen im Zweiten Korintherbrief* (2 Cor 5,16; 2 Cor 3,17 s.), pp. 552-573.

Harvard Theological Review) The), 1958 octb.— W. H. Brownlee, *Ezekiel's Poetic Indictment of the Shepherds*, pp. 1991-203.—A. C. Sundberg, Jr., *The Old Testament of the Early Church* (A Study in Canon), pp. 205-226.

Israel Exploration Journal, 1959, 1.— M. Avi-Yonah, *Syrian Gods at Ptolemais Accho*, pp. 1-12.—M. Dothan, *Excavations at Meser*, 1957, pp. 13-29.—M. Haran, *The Ark and the Cherubim: Their Symbolic Significance in Biblical Ritual*, pp. 30-38.—Y. Yadin, *Some Notes on the Newly Published Pesharim of Isaiah*, pp. 39-42.—A. Hamburger, *A Greco-Samaritan Amulet from Caesarea*, páginas 43-45.—D. Nir, *Artificial Outlets of the Mount Carmel Valleys through the Coastal «Kurkar» Ridge*, pp. 46-54.—Y. Aharoni, *Some More YHWD Stamps*, páginas 55-56.—R. Giveon, *King or God on the Sarcophagus of Ahiram*, pp. 57-59.

— — — —, 1958, 4.— R. Amiran. *The Tumuli West of Jerusalem: Survey and Excavations, 1953*, pp. 205-227.—N. Avigad, *An Early Aramaic Seal*, pp. 228-230.—M. Evenari, Y. Aharoni, L. Shanan, N. H. Tadmor, *The Ancient Desert Agriculture of the Negev. III: Early Beginnings*, pp. 231-268.

Jewish Quarterly Review (The), 1958, octb.— A. N. Poliak, *The dead sea scrolls: A new approach*, pp. 89-107.—N. Wieder, *Three forms for «tradition»*, páginas 108-121.—J. B. Fischer, *The term δεσποτης in Josephus*, pp. 132-138.—J. M. Baumgarten, *IQSa 1.11, Age of testimony or responsability?*, pp. 157-160.—S. Z., *The masora and the dead sea scrolls*, pp. 161-163.

Journal of Biblical Literature, 1958, dicb.— S. Mendner, *Nikodemus*, páginas 293-323.—W. W. Hallo, *Isaias 28, 9-13 and the Ugaritic Abecedarics*, páginas 324-338.—J. Reumann, *«Stewards of god»-Pre-Christian Religious Application of OIKONOMOS in Greek*, pp. 339-349.—J. M. Allegro, *Fragments of a Qumran scroll of Eschatological MIDRASIM*, pp. 350-354.—J. M. Baumgarten, *The Beginning of the day in the Calendar of Jubilees*, pp. 355-360.—B. M. Metzger, *On the citation of variant readings of Matt. 1,16*, pp. 361-363.—J. Harold Greenlee, *Some examples of scholarly «Agreement in error»*, pp. 363-364.

Journal of Semitic Studies, 1958, oct.— A. Möller, *«Pleonastic» waw in Classical Hebrew*, pp. 321-326.—F. Willesen, *The Philistine Corps of the Scimitar from Gath*, pp. 327-335.—C. C. Forman, *The Pessimism of Ecclesiastes*, pp. 336-343.—R. B. Laurin, *The Question of Immortality in the Qumran Hodayot*, páginas 344-355.—I. Renov, *A Proposed Reading of the Manual of Discipline, X, 4*, páginas 356-362.—H. Klein, *Some General Results of the Separation of Gemara from Sebara in the Babylonian Talmud*, pp. 363-372.—J. de Somogyi, *The Development of Arabic Historiography*, pp. 373-387.

Nouvelle Revue Théologique, 1958 dcb.— J. Dupont, O. S. B., *«Ceci est mon corps», «Ceci est mon sang»* (El realismo eucarístico no se apoya en argumentos de índole gramatical, sino en el sentido del rito y, sobre todo, en las afirmaciones de San Pablo y de San Juan), pp. 1.025-1.041.

— — — —, 1959, febr.— H. Holstein, S. J., *La Révélatin du Dieu vivant* (A propósito de la obra de Levie, La Biblie, parole humaine et message de Dieu). páginas 157-168.

Orient Syrien, L' 1959, 1.— T. Jansma, *L'Hexaméron de Jacques de Sarûg*, páginas 3-42.

Salmanticensis, 1959, 1.— L. Turrado, *La Iglesia en los Hechos de los Apóstoles*, pp. 3-35.—J. Caubet, SS. CC., *El Calendario de Enoc-Jubileos y el antiguo calendario hebreo*, pp. 131-142.

Sciences Ecclésiastiques, 1959, ener.— A. Feuillete, *P. S. S., Les grandes étapes de la fondation de l'Eglise d'après les évangiles synoptiques* (Toda la acción salvífica de Jesús es la que ha fundado la Iglesia; con todo, el autor distingue tres etapas privilegiadas: la elección de los Doce, la promesa hecha a Pedro Cesarea de Filipo y la Cena), pp. 5-21.—L. Sabourin, S. J., *Le bouc émissaire, figure du Christ?* (No pretende presentar una historia de la exégesis relativa al tema, sino poner de manifiesto las diversas concepciones de la «figura» del macho cabrío emisario en relación con el pensamiento teológico sobre el modo de nuestra redención), pp. 45-79.—J. L. D'Aragón, S. J., *La notion johannique de l'unité* (Examina tres respectos fundamentales: la unión del Padre y del Hijo; la unión de los creyentes entre sí, que procede y es reflejo de la unidad divina; la consumación de la unidad, el Padre y el Hijo incorporan al conjunto de los cristianos en su intimidad eternal), pp. 111-119.

Scholastik, 1958, IV.— B. Geyen, *Umstrittene Bibelkommentare unter dem Namen des Albertus Magnus*, pp. 558-566.

Scuola Cattolica (La), 1958, nov.-dcb.— A. Ceresa-Castaldo, «*Agape*» *nel Nuovo Testamento* (Sobre la obra de Spicq), pp. 449-452.

— — — —, 1959, ener.-febr.— G. Oggioni, *Saggio per una lettura del tema matrimoniale*, pp. 5-22.

Sefarad, 1959, 1.— F. Cantera Burgos, *Nueva serie de manuscritos hebreos de Madrid*, pp. 3-47.—F. Secret, *Pedro Ciruelo: Critique de la kabbale et de son usage par les chrétiens*, pp. 48-77.—J. M.ª de Navascués, *El Rebbí Jacob hijo del Rebbí Senior*, pp. 78-91.—A. López de Meneses, *Una consecuencia de la peste negra en Cataluña: el pogrom de 1348*, pp. 92-131.—J. R. Díaz, *Dos notas sobre el Targum palestinense*, pp. 133-136.—F. Cantera, *Lápida hebraica opistógrafa de Lucena*, pp. 137-142.—J. M.ª Millás Vallicrosa, *Emigración masiva de conversos por la frontera catalano-francesa en el año 1608*, pp. 142-144.

Recherches de Science Religieuse, 1958, octb.-dcb.— X. León-Dufour, *Le mystère du Pain de Vie (Jean VI)* (Las dos interpretaciones, espiritual (comer por la fe), realista (comer por el sacramento), lejos de contradecirse y de excluirse se aclaran mutuamente), pp. 481-523.—A. Feuillet, *Le symbolisme de la*

Colombe dans les récits évangéliques du Baptême (Después de haber descartado exegéticamente otras explicaciones, propone la siguiente: la paloma prefiguraría el fruto principal de la irrupción del Espíritu Santo, la constitución del nuevo Israel la comunidad perfecta de la era de Gracia), pp. 524-544.

— — — —, **1959, ener.-marz.** — A. VANHOYE, *La structure centrale de l'Epître aux Hébreux* (Hebr 8, 1 a 9,28), pp. 44-60.

Revue Biblique, 1958, octb. — B. RIGAUX, O. F. M., *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente*, pp. 481-522.—M. E. BOISMARD, O. P., *De son ventre couleront des fleuves d'eau (Jo., VII, 38)*, pp. 523-546.—L. H. VICENT, O. P., *Puits de Jacob ou de la Samaritaine (pl. XIV-XVII)*, pp. 547-567.—A. SPIJKERMAN, O. F. M., et J. STARCKY, *Un nouveau lot de monnaies palestiniennes (pl. XVIII-XX)*, pp. 568-584.—S. YEIVIN, *Note sur une pointe de flèche inscripte provenant de la Beqaa (Liban)*, pp. 585-589.

Revue D'Histoire et de Philosophie religieuses, 1958, 4. — M. PHILONENKO, *Les Interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les Manuscrits de Qoumrân, I* (Los textos de Qumran demuestran que los Testamentos de los doce patriarcas no han sufrido interpolaciones cristianas, sino que son de origen esenio), pp. 309-343.

Revue de Qumran, 1958, jul. — J. CARMIGNAC, *Concordance hébraïque de la Règle de la Guerre*, pp. 7-49.—J. MEJÍA, *Posibles contactos entre los manuscritos de Qumran y los Libros de los Macabeos*, pp. 51-72.—J. BOWMAN, *Did the Qumran Sect burn the Red Heifer?*, pp. 73-84.—M. DELCOR, *Cinq nouveaux psaumes esséniens?*, pp. 85-102.— M. H. GOSHER-GOTTSTEIN, *Die Qumran-Rollen und die hebräische Sprachwissenschaft, 1948-1958*, pp. 103-112.—P. GRELOT, *L'eschatologie des Esséniens et le livre d'Hénoch*, pp. 113-131.—J. P. DE MENASCE, *Un mot iranien dans les Hymnes*, pp. 133-134.—S. SZYSZMAN, *A propos du récent livre de M. H. E. del Medico*, pp. 135-138.

— — — —, **1958, oct.** — H. LIGNÉE, *Concordance de 1 Q Genesis Apocryphon*, pp. 163-186.—R. BUSA, *Index of all non Biblical Dead Sea Scrolls published up to december 1957*, pp. 187-198.—P. GUILBERT, *Deux écritures dans les colonnes VII et VIII de la Règle de la Communauté*, pp. 199-212.—O. BETZ, *Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament*, pp. 213-234.—J. CARMIGNAC, *Le retour du Docteur de Justice à la fin des jours?*, pp. 235-248.—M. R. LEHMANN, *1 Q. Genesis Apocryphon in the ligth of Targumin and Midrashim*, pp. 249-263.—J. R. ROSENBLOOM, *Notes on historical identications in the Dead Sea Scrolls*, pp. 265-272.—P. GRELOT, *Sur l'Apocryphe de la Genèse (col. XX, ligne 26)*, pp. 273-276.—J. B. BAUER, *In 1 Q. Milhamah VII, 3 commentariolum* pp. 277-278.—R. VUILLEIMIER-BESSARD, *Une question à propos des manuscrits de la Mer Morte*, pp. 279-280.—R. VUILLEIMIER-BESSARD, *Osée 13, 12 et les manuscrits*, pp. 281-282.

Revue des Sciences Philosophiques et théologiques, 1959, ener. — A. M. DUBARLE, *Bulletin de théologie biblique*, pp. 103-143.

Revue des Sciences Religieuses, 1959, abr.— C. Hauret, *Chronique de théologie biblique. Ancien Testament*, pp. 171-199.

Revue de l'Université d'Ottawa, 1959, ener.-marz.— R. Guindon, O. M. I., *La théologie de saint Thomas dans le rayonnement du «Prologue» de saint Jean*, pp. 5*-23*.

Theologie und Galube, 1958, 3.— R. Padberg, *Zur biblischen Unterweisung*, pp. 200-203.

— — — —, **1958, 5.** – P. Hossfeld, *Der Koran und die vier Evangelien*, páginás 353-365.—R. Padberg, *Zur Neubearbeitung der Ecker-Schulbibel*, pp. 378-381.

Verdad y Vida, 1959, ener.-marz.— L. Arnaldich, O. F. M., *El concepto de inspiración bíblica y una hipótesis del P. Carlos Rahner*, pp. 97-112.

Virtud y letras, 1958, III y IV trim.— J. M. Lozano, C. M. F., *La palabra que salva nuestras almas*, pp. 149-156.

Zeitschrift für Katholische Theologie, 1958, 4. – Cl. Sccedl, *Bund und Erwählung* (Exposición histórica-teológica del misterio de Israel), pp. 493-515.— P. Gaechter, *Eine neue Chronologie der Leidenswoche?* (En torno a la cronología de la semana de pasión a propósito del libro de A. Jaubert), pp. 555-561.

LIBROS RECIBIDOS

*De LA ABBAYE SAINT-JEROME. Via di Torre Rossa, 1, Roma.

Dom Pierre Salmon: *Les «Tituli Psalmorum» des Manuscrits latins* (Collectanea Biblica Latina, vol. XII).—(651) 1959.—160 × 255 mm., 190 págs.

*De la ACADEMIA Galo Ponte, 5 Zaragoza.

Carlos Sánchez del Río y Peguero: *Guía y esquemas para una Introducción al estudio del Derecho hebreo antiguo.*—Zaragoza, 1958.—170 × 240 mm., 102 págs

*De VERLAG ALFRED TÖPELMANN. Berlín, W 35.

Otto Kaiser: *Die Mythischen Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel* (Beihefte zur Zeitschrif für die Alttestamentliche Wissenschaft 78).—Berlín W 35, 1959.—160 × 245 mm., VIII + 161 págs.

*De su autor.

Carlos Sánchez del Río y Peguero: *Boceto para un estudio sobre las instituciones Jurídicas pre-mosaicas.*—Zaragoza, 1958.—170 × 245 mm., 90 págs.

*De EDITORIAL CASULLERAS. Via Layetana, 85, Barcelona.

Pedro Tena Garriga, Pbro.: *La Palabra Ekklesia.* Estudio Histórico-Teológico (Colectanea San Paciano, vol. VI).—Barcelona, 1958.—178 × 230 mm., 314 págs.

*De EDIT. DESCLEE DE BROUWER. Tournai (Belgique).

A. Hamman: *La Prière. Le Nouveau Testament. Prière et Liturgie dans la Bible.* Tournai (Belgique), 1959.—160 × 235 mm., 484 págs

*De EDITIONS DU CERF. 29, Boulevard Latour-Maubourg, Paris.

PIERRE GUICHOU: *Les Psaumes commentés par la Bible.* págs. 101-150 (L'Esprit Liturgique, 16).—París, 1959.—120 × 185 mm., 236 págs.

JEAN LECLERCQ: *L'Idée de la royauté du Christ au moyen âge* (Unam Sanctam, 32).—París, 1959.—145 × 230 mm., 236 págs.

*De FLEMING H. REVELL COMPANY. Canadá.

WILLIAM SANFORD LASOR: *Great personalities of the old Testament. Their lives and Times.*—Canadá, G. R. Welch Co., Ltd. Toronto, 3, 1959.—140 × 205 mm., 192 págs.

*De J. GABALDA & CIE. Rue Bonaparte, 90, París.

C. SPICQ, O. P.: *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes, II.* Librairie Lecoffre.—París, 1959.—165 × 250 mm., 407 págs.

*De VERLAG HERDER. Wien.

WOLFGANG BEILNER: *Christus und die Pharisäer.*—Wien, 1959.—150 × 235 mm., XI + 271 págs.

*Del MONASTERIO DE MONTSERRAT (Barcelona).

B. UBACH: *I y II dels Paralipómens. Esdras-Nehemias* (La Biblia, VII).—Barcelona, 1958.—205 × 280 mm., 3997 págs.

*De EDITIONS NAUWELARTS. 2, Place Cardinal Mercier, Louvain.

J. VERGOTE: *Joseph en Égypte.* Génèse chap. 37-50, a la Lumière des Etudes ëgyptologiques récentes.—Louvain, 1959.—165 × 250 mm., XI + 210 págs.

M. MARTIN, S. J.: *The Scribal Character, of the dead sea scrolls,* vol. II (Bibliothèque du Muséon, vol. 45).—Louvain, 1958.—180 × 270 mm., II + 715 + *14 páginas.

*De SOCIETY OF BIBLICAL LITERATURE. Philadelphia, 2, Pensilvania.

WILLIAN H. BROWNLEE: *The Text of Habakkuk in the ancient commentary from Qumran* (Journal of Biblical Literature Monograph Series, vol. XI).—224 North Fifteenth Street. Philadelphia, 2. Pensilvania, 1959.—155 × 230 mm., 130 págs.

*De VERLAG STYRIA. Schönaugasse, 64, Wien-Köln.

J. Bauer: *Bibeltheologisches Wörterbuch.*—Wien-Köln, 1959.—145 × 215 mm., 859 páginas.

*De UNIVERSITY PRESS. Bentley House. 200 Euston Road. London, N. W. I.

R. W. Muncey: *The New Testment text of St Ambrose* (Test & Studies).—London, N. W. I., 1959.—145 × 220 mm., LXXVIII + 118 págs.

C. K. Barrett, D. D.: *Westcott as Commentator, The Bishop Westcott Memorial Lecture, 1958.*—London, N. W. I. Cambridge University Press, 1959.—125 ×185 milímetros, 25 págs.

ESTUDIOS

La cantilación protomasorética del Pentateuco

(MS. 191 DEL SEMINARIO TEOLOGICO JUDIO DE NUEVA YORK)

1. Descripción del Manuscrito 191 del JThS. de Nueva York

Este Ms. pertenece a la colección EMC., núm. 62, y con toda certeza es sefardí. Se compone de 67 ff., cada uno de los cuales contiene 37 líneas, y sus dimensiones son: 24,3 × 19,8 cm. Contiene varios fragmentos de Gen.: 28_{19}-29_{11}, 49_{12}-Ex. 1_{12}, 2_{19}-3_{9}, 3_{21}-5_{11}, 7_{20}-21_{25}, 21_{36}-24_{18}, 25_{25-35}, 26_{6-29}, 27_{5-10}, 28_{15}-30_{7}, 31_{14}-33_{11}, 34_{14}-38_{1}.

Está escrito en vellum, en segundo mayor. El catálogo de la Biblioteca lo describe en 62/349 B. Contiene texto hebreo con vocalización y acentos de 1m., de la misma tinta marrón que el texto consonántico (hebreo), y, además, contiene Targum, versión árabe, y el comentario de Raší. A continuación del texto hebreo y separado por : sigue el Targum, no puntuado por la 1m., sino por una mano yemení. Se deduce que tal mano sea yemení, del género de puntuación, totalmente yemení, e, incluso, de la caligrafía —que presenta las mismas características que tantos Mss. yemeníes tardíos—, de la forma de las vocales (vg., la del *qameṣ*), y de la misma tinta negra —fácilmente borrable, a diferencia de la tinta original, que está bien apegada—. Las vocales adoptan la típica forma de las vocales de los correctores yemeníes de Mss. babilónicos.

El texto árabe de Sa'adya Gaón no tiene vocalizaciones ni correcciones, así como tampoco Raší.

Estos textos se suceden uno tras otro, todos escritos con letra cuadrada sefardí, muy hermosa. El tamaño de la letra de la *Torá* es mucho mayor que el de los otros textos. Los textos están dispuestos en dos columnas y no hay masora ni notas especiales de copista del Ms.

En el margen, una mano, probablemente posterior, pero distinta del corrector yemení, ha señalado con las palabras hebreas correspondientes a los números ordinales, las perícopes que corresponden a los diversos lectores del Sagrado Texto en la Sinagoga.

Desgraciadamente, el estado de conservación del Ms. deja bastante que desear en muchos folios, no por roturas, pues casi todos los folios conservan su cuerpo íntegro, sino por la suciedad que los ha invadido.

Unido esto a la poca visibilidad de la tinta, y a la pequeñez de las vocales de la 2m. puestas sobre el minúsculo texto del Targum, hace que en tales folios sea casi imposible la lectura de la vocalización y acentos. La mayoría de los folios son legibles y algunos se conservan en magnífico estado y acreditan, una vez más, la perfección, bien conocida, de los Mss. sefardíes: perfección de escritura, perfección del pergamino —blanco y flexible—, perfección y gusto en la disposición del texto. Los folios 24-31 tienen los bordes cortados, pero el texto está íntegro.

Este Ms. tiene letras dilatables. Todas sus características paleográficas son de Mss. no antiguo; podemos fecharlo en s. XIII-XIV.

2. Importancia del Manuscrito atendiendo al texto targúmico

El Ms. presenta dos características particulares que le dan especial valor: una se refiere al texto targúmico, y otra al hebreo.

Aunque el texto consonántico targúmico ha sido escrito por la 1m., una 2m. yemení ha vocalizado superlinealmente y según el sistema usual en el Yemen, el texto del Targum de Onqelos, pero esto —que el texto consonántico targúmico sea sefardí y el vocálico yemení— aunque es dato curioso y, que nosotros conozcamos, único, no es dato científicamente importante, pero sí lo es el que el vocalizador yemení haya corregido constantemente el texto consonántico targúmico, acomodándolo al Targum de los yemeníes. Estas correcciones convierten al Ms. 191 en una fuente de excepcional importancia para la crítica textual targúmica. Las correcciones, operadas con la característica tinta negra que usa la 2m. yemení en todas sus intervenciones en el Ms. 191, a veces están introducidas en las mismas palabras del texto que se pretende corregir —es el caso de correcciones menores, de poca entidad—, otras veces están sencillamente anotadas en el margen. En este caso, la palabra sobre la que versa la corrección, ha sido tachada con un grueso trazo de tinta negra; ocurre alguna vez que después de

haber puesto en el margen la corrección, la introduce en el texto, borrando (u olvidando borrar) la corrección marginal. Ordinariamente no es difícil leer la corrección introducida, ya en el margen, ya en el texto; pero siempre es más difícil leer o adivinar la palabra corregida, la palabra subyacente a la tachadura de 2m. La dificultad aumenta si la palabra que se pretende corregir ha sido raspada previamente. Aunque frecuentemente las lecciones corregidas se encuentran en el aparato crítico de la edición del Onqelos de A. Sperber, hay bastantes casos en que la lección es única. Muchas de estas lecciones corregidas coinciden con las lecciones de la sigla *l* de la edición de Sperber.

Aunque el texto contiene importantes correcciones, hay muchas que no tienen importancia, ya que se reducen a completar la última palabra targúmica de final de línea, dejada sin completar por la 1m. Esta operación de corrección del texto consonántico del Targum fué llevada a cabo por la 2m. yemení después de haber vocalizado el texto targúmico, incluso después de haber vocalizado aquellas palabras que había de corregir más tarde. Al hacer correcciones consonánticas, el corrector respeta las vocales de las palabras corregidas.

3. Importancia de la acentuación del texto hebreo del Ms. 191 para conocer las variantes de la cantilación del Pentateuco en la época protomasorética

a) *Variantes acentuales del Ms. 191*

El Ms. 191, ya importante por las antedichas correcciones textuales de Onqelos, tiene una importancia mucho mayor por la *acentuación* que ofrece en el texto hebreo. Se trata de una acentuación tan discordante de la del texto hebreo «receptus», que la 2m. yemení se ve precisada a intervenir constantemente para corregir los acentos del Ms. 191, ya sustituyendo el acento del texto hebreo «receptus», siendo ésta la corrección más frecuente, ya sustituyendo otro acento que tampoco está en el texto «receptus». Ocurre, a veces, que la 2m. no corrige acentos de 191 que discrepan de los acentos a que estamos acostumbrados y, cuando los corrige, puede ocurrir, a veces, que deje el acento de 1m., que lo borre o que lo raspe.

Se observa que los primeros folios del Ms. 191 carecen casi por completo de variaciones acentuales. No debieron de faltar, porque se advierte algunas raspaduras. Estas raspaduras, lo más seguro, es que

fueron ejecutadas por la 1m., lo cual indica que primero se puso un acento y después otro que concuerda con el texto «receptus». La explicación cumplida de que los primeros folios estén casi carentes de discrepancias acentuales y que abunden ellas en el resto del Ms., puede ser varia: probablemente que el *naqdán* usó de distinto apógrafo en los primeros folios que en los demás; puede ser también que en un principio se tomase la molestia de acomodar la acentuación discrepante del apógrafo al texto acentual recibido, y que después copiase sin operar tal acomodación.

Esta variación en la acentuación de los folios prueba que el *naqdán* —que es el mismo en todo el Ms.— no acentuaba él mismo, sino que copiaba los acentos. Caso de que él mismo hubiese acentuado, se podría pensar que por ignorancia de las complicadas leyes de los acentos, se había equivocado; se podría decir que el Ms. 191 era obra de vocalizador ignorante, pero de ser así, lo hubiera sido tanto en los primeros folios como en los últimos. Si los ha acentuado todos, y los primeros están bien acentuados, y los otros lo están de manera harto extraña y discordante, no se puede atribuir estas discordancias a falta de conocimientos, tanto más que en los folios donde varían los acentos, se encuentra versículos enteros o parte de ellos en completa consonancia acentual con el texto «receptus». Es más: en muchas de las variaciones acentuales se ve cómo unos acentos cambian en función de otros, siguiendo pautas acentuales bien conocidas.

No se trata, pues, de una acentuación obra de un *naqdán* ignaro. Es, por lo demás, totalmente inusitado, que un *naqdán* acentúe sin competencia. Un *naqdán* incompetente, tratándose de un Ms. bíblico, copia pero nunca inventa. Podrá haber algún error, alguna equivocación, pero es totalmente inverosímil que todo un Ms., y precisamente de la *Torá,* se acentúe arbitrariamente y sin escrupulosidad en el s. XIII-XIV. Esto es inverosímil para cualquier clase de puntuación de la Biblia: vocales, diacríticos, etc., pero aún es más inverosímil tratándose de acentos, que son las notas melódicas de la cantilación del texto sagrado. ¿Cómo se iba a atrever un *naqdán* a alterar las melodías consagradas y a mezclar de una manera arbitraria melodías nuevas?

Nada hace pensar en el Ms. 191, que su acentuación sea una acentuación descuidada: se trata de un Ms. sefardí cuidadísimo; óptimo y bien trabajado el pergamino; perfecta la caligrafía, de escriba profesional; escrupulosa la observancia de las reglas de escritura del texto. ¿Cabe que un escriba y un *naqdán* profesional se pusieran a inventar una cantilación arbitraria.

Descartado, pues, que los acentos del Ms. 191 procedan de ignorancia o incuria del *naqdán*, tendremos que recurrir a otra explicación para encontrar la clave de estas discrepancias. Antes de intentar esta explicación, será preciso estudiar en qué consisten las principales discrepancias acentuales.

A continuación transcribiremos una serie de versículos, o partes de de ellos, con la acentuación de la Biblia hebraica editada por GINSBURG[1] y la acentuación de 1m. del Ms. 191.

Se notará que frecuentemente se intercambia ֭ ֮ con ֯ ֭, o que se pone ֭ ֭, o ֯ ֮, o ֭ ֭, en vez de ֯ o ֭. Es decir, que disyuntivos menores sustituyen a mayores, y viceversa.

Respecto a los acentos conjuntivos, el intercambio es frecuentísimo: ֭ por ֭, o por ֭ o por ֭ o ֮, o viceversa. Da la impresión que, en punto a acentos conjuntivos, el *naqdán* los usa sin discriminación ante los pausantes menores.

Por lo demás, nótese que el ֽ (*méteg*) es rarísimo en el 191, que algunas veces falta el *maqqef* y que es muy raro que una palabra tenga acento pausante y conjuntivo.

Ex. 22,10: Ms. 191[2] תִּהְיֵה֙ בֵּ֣ין שְׁנֵיהֶ֑ם ... וְלַקָּ֣ח בְּעָלָ֔יו

Texto «receptus» y (2m. de 191) תהיה֙ בֵּ֣ין שניה֔ם ... ולקח֙ בעלי֔ו

Irregularidad: *Pašṭa-Atnaḥ* (en lugar de *Pašṭa-Zaqef*).
» *Munaḥ-Ṭifḥa* (en lugar de *Merka-Ṭifḥa*).

Ex. 22,12: אִם־טָרֹ֤ף יטרֹ֤ף ...

אִם טָרֹ֤ף יטרֹ֤ף ...

Irregularidad: *Mĕhuppak-Ṭifḥa* (por *Merka-Ṭifḥa*).

Ex. 22,20: וְגֵ֤ר לא־תוֹנֶה֙ וְלֹ֣א תִלְחַצֶּ֔נּוּ כִּי גֵרִ֖ים

וגר֥ לא תונה֙ ולֹ֣א תלחצ֑נו כִּי־גרִ֖ים

---

(1) Hemos escogido esta Biblia, por la importancia que CH. GINSBURG da en su aparato crítico a las variaciones de acentos que ha encontrado en los diversos Mss.

(2) La primera línea, o línea superior, contiene la acentuación de 1m. del Ms. 191; la línea inferior, la del texto «receptus» según la ed. de CH. GINSBURG. Con esta segunda acentuación suele coincidir la de la 2m. (yemení) del Ms. 191. Desde Ex. 22,24 sólo transcribimos el texto del 191.

הֱיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם׃

הייתֶם » »

(֒ ֒ ֒ ֒ por ֒ ֒ ֒ ֒ ׃

(֒ ֒ ֒ ֒ por ֒ ֒ ֒ ֒

Ex. 22,22: אִם־עַנֵּה תְעַנֶּה אֹתוֹ כִּי אִם־צַעֹק יצעק ...

אם ענֶה תענֶה אתֹו כִי אם־ » » ...

(֒ ֒ ֒ por ֒ ֒ ׃

(֒ ֒ ֒ ׃ por ֒ ֒ ֒ ׃

Ex. 22,24 אם־כֶסֶף | תלוֶה את־עמֹי [עמֹי[3]] את־הענִי עמֹך לא תהיֶה לו [לוֹ] כנשֹה [כנשֶה] לא תשימוֶן [תשימוֶן] עליו נשֶך׃

(֒ ֒ ׃ ֒ ׃ ֒ ֒ ׃ por ׃ ֒ ׃ ׃

(֒ ֒ ֒ por ֒ ֒ ׃

(֒ ֒ ֒ por ֒ ֒ ֒

Ex. 22,25: אם־חבֶל [חבֶל] תחבֹל [תחבֹל] שלמֵת רעֹך[4] [רעֶך] עד־בֶא השמֶש תשיבנו לוֹ׃

(֒ ֒ ֒ ֒ ֒ ֒ ֒ ֒ por ֒ ֒ ׃ ֒ ֒ ֒ ֒

Ex. 22,26: כִי [כִי] הוֶא כסותֹה לבדֹה

Nótese el *Azla* (por *Munaḥ*) a pesar de que el *Azla* ocupa la primera letra.

Ex. 22,27: אלהיֹם [אלהיִם] לֶא תקֹלל [תקֹלֶל]

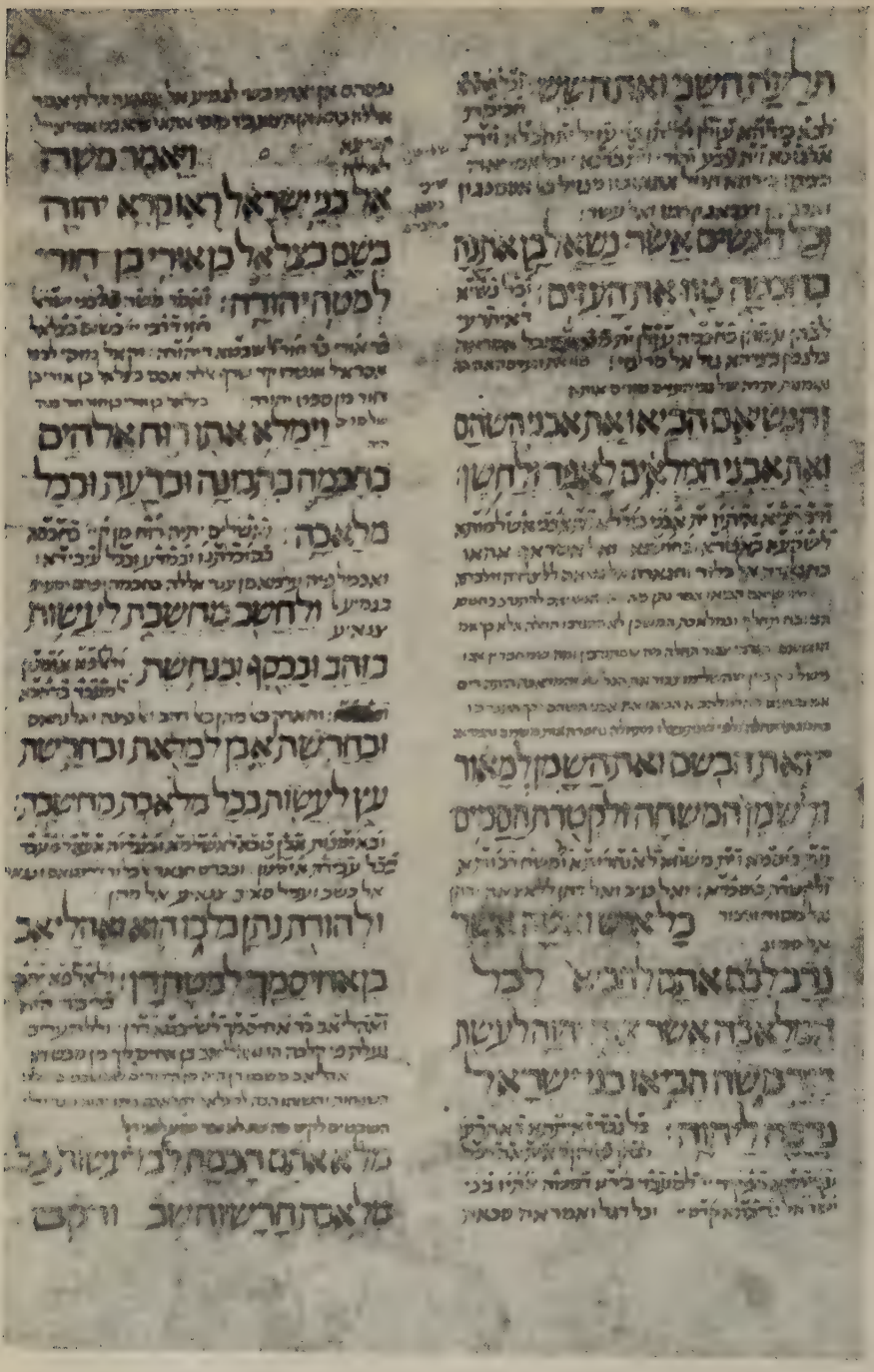
Se ha empleado como pausante principal el *Zaqef* en vez del *Atnaḥ* como ocurre en la acentuación del texto «receptus» en versos cortos,

---

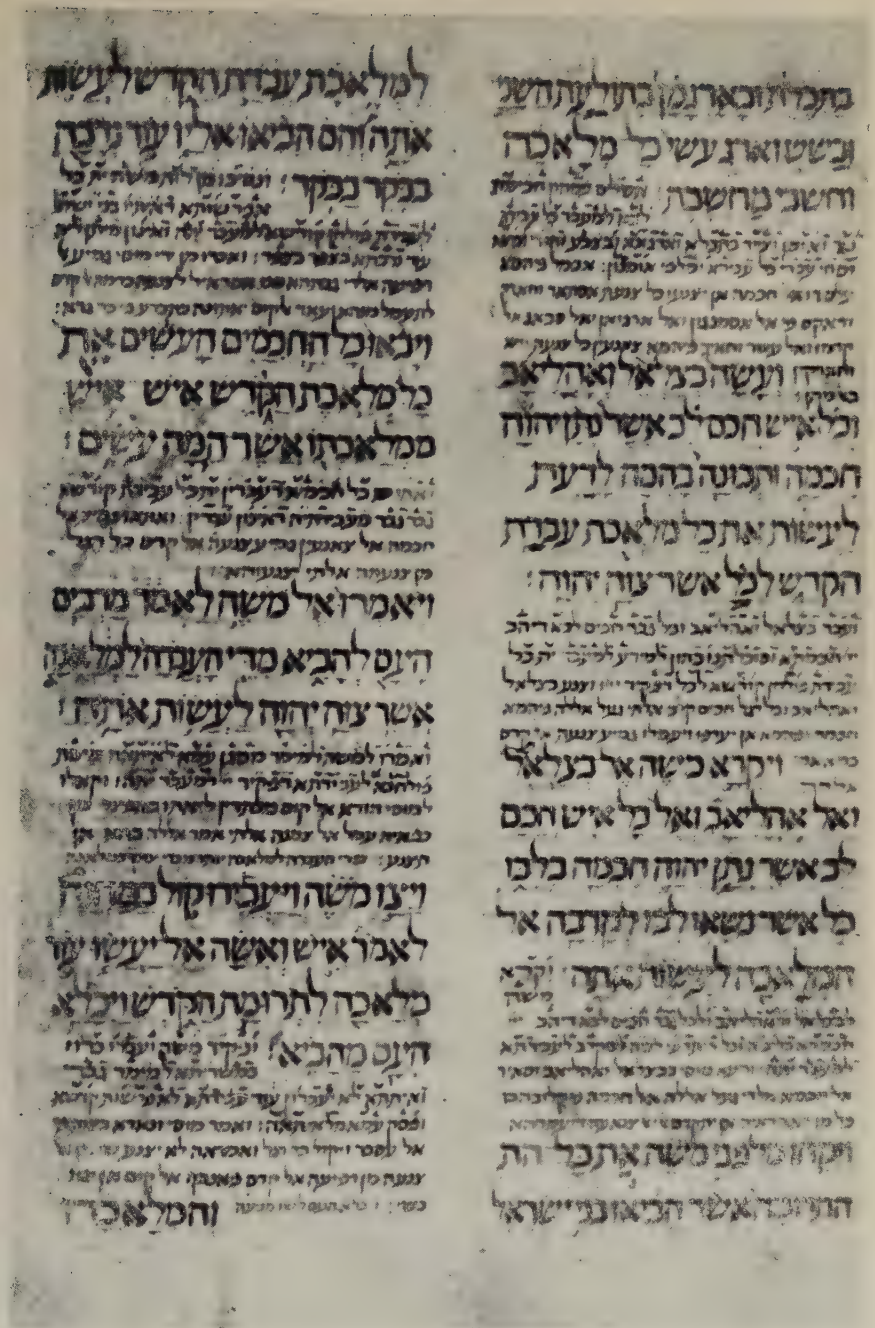
(3) Entre corchetes, la variante del texto «receptus» respecto al Ms. 191, 1 m.

(4) No se observa la regla de que desde la quinta palabra en adelante partiendo del *sil·luq*, sólo puede ponerse *Atnaḥ* (no *zaqef*).

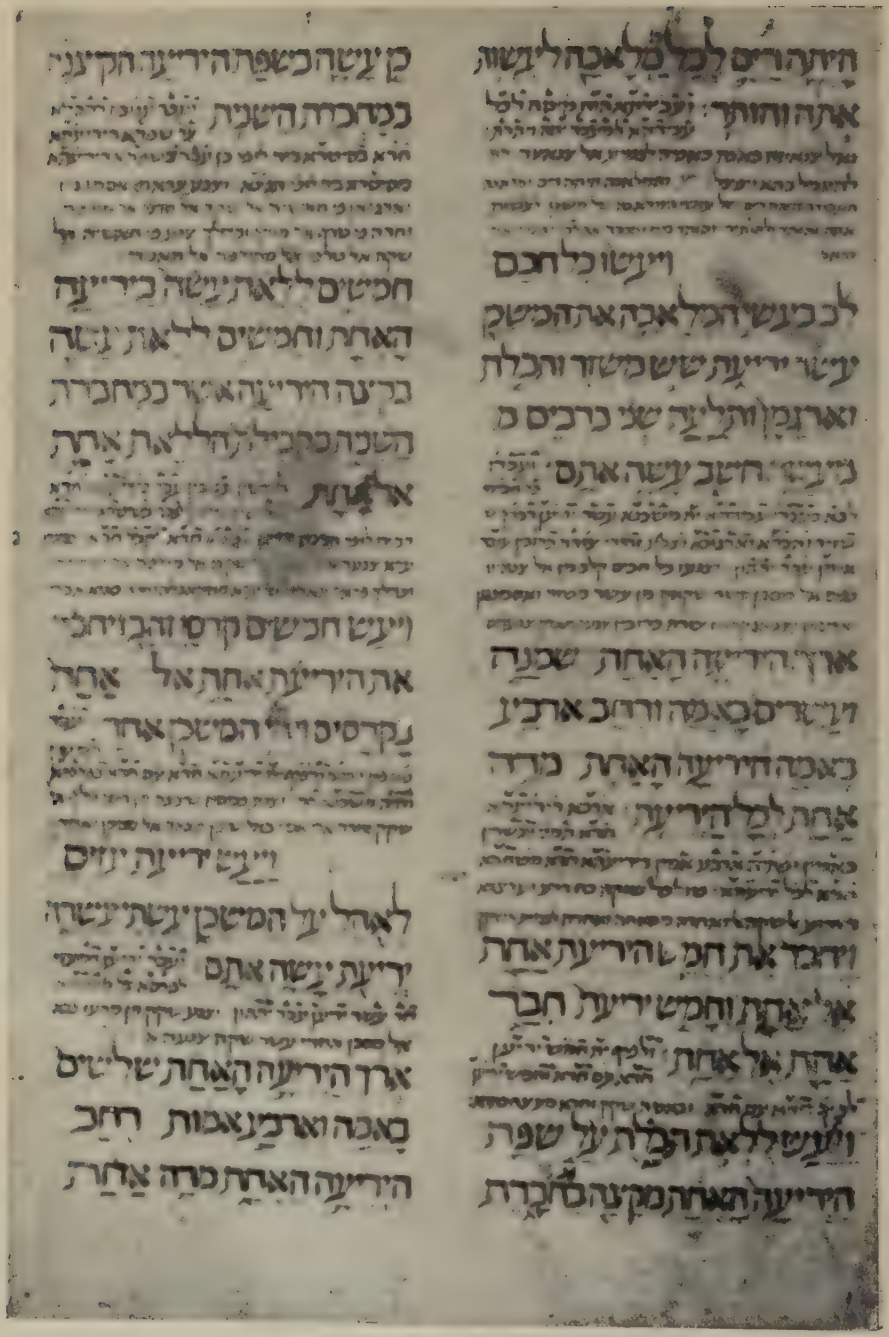
Ms. 191 f. 59 b. Ex. 35$_{18-25}$



Ms. 191 f. 60 a. Ex. 35 25–35



Ms. 191 f. 60 b. Ex. 35_{35}-36_{6}



Ms. 191 f. 61 a. Ex. 36_{7-15}

en las palabras que encabezan un parlamento, en listas de nombres y números[5].

35,12: את־הארֶן ואת־בדיו את־הכפֹּרת [הכפֹּרת] ואתֶ פרכֶת המסֶך

ַ ַ ַ ֹ ַ ַ (por ַ ַ ַ ַ ַ ַ)

Se substituye el pausante *Atnaḥ* por el *Zaqef*, pero a este *Zaqef* no le preceden *Pašṭa-Měhuppak*, sino los acentos que corresponden al *Atnaḥ*, a saber, *Ṭifḥa-Merka*.

35,34: ולהורֶת נתֶן [נתֵן] בלבֹו [בלבֵו] הוֶא [הוֹא]
ואהליאֶב בֶן־אחיסֶמך למטה־דֶן:

ַ ַ ַ ַ ֹ ַ ַ (por ַ ַ ַ ֹ ַ ַ ַ)

35,35: מלֹא אתֹם חכמת לֹב (חכמת־לֹב) לעשׂוֹת
כל־מלֶאכת [מלֵאכת] חרֵש [חרֵש |]
וחשֹׁב ורקֹם בתכֶלת [בתכֵלת .BH] ובארגֹמן
בתולֶעת השנֶי ובשֶׁש וארֵג

Falta en el Ms. el *maqqef* de חכמת־לב y falta también el *paseq* que está añadido por el corrector yemení. La variación vocálica se refiere a la sustitución irregular de dos acentos ַ por ַ: ֹ ַ ַ (por ֹ ַ ַ) y ֹ ַ (por ֹ ַ).

36,1: ועשֹׂה בצלאל ואהליאֹב וְכָל | [וְכֹל | TR.; 2m. y. וכֹל |] אֵיֶש
חכם־לב אשר נתֹן יהוֹה חכמֶה ותבונֶה [ותבונֹה] בהֹמה לדֵעת
לעשֹׂות את־כל־מלאֶכת עבדֶת [עבדתֵ] הקֹרש [2m. הקדֵש
TR.; הקֶדש] לְכָל [לכֹל .2m. y TR] אשר־צוֶה יהוֶה:

ֹ ַ ַ (por ֹ ֹ ַ) y ֹ ַ ַ (por ַ ַ ַ)

---

(5) Cf. W. Wickes: *A Treatise on the accentuation of the Twenty-one socalled Prosa Books of the O. T.* (Oxford, 1887), págs. 63-65.

36,2: לב אשר (אשר) נתן יהוה חכמה בלבו כל אשר־נשאו
TR.] כל אשר נשאו] לבו

Hay dos variaciones muy lógicas –֑ –֣ –֤ (por –֑ –֣ –֣ –֤) y –֥ –֨ –֣ (por –֥ –֨ –֑); en esta última, el *Azla* sustituye al *Munah*, lo cual lógicamente acaece cuando tal «siervo» recae sobre la segunda sílaba [6].

36,3: ... בני [בני .TR] ישראל למלאכת עבדת הקדש [הקדש]
לעשות אתה והם הביאו אליו [אליו] עוד ...

–֥ –֨ –֑ –֩ –֔ –֣ –֔ –֣ –֥ –֑ –֣ (en vez de –֥ –֣ –֑ –֩ –֔ –֣ –֤ –֣ –֥ –֑ –֣)

36,4: ויבאו כל החכמים העשים את [את] כל־מלאכת הקדש [הקדש]

–֑ –֣ –֑ –֒ –֑ –֗ (en vez de –֔ –֣ –֤ –֒ –֑ –֗)

36,5: מדי [מדי] העבדה [העבדה] למלאכה [.2m ;TR.: למלאכה
למלאכה] אשר [אשר] צוה יהוה

–֤ –֣ –֣ –֔ –֑ –֣ (por –֤ –֣ –֑ –֑ –֤)

36,6: ויעבירו [ויעבירו] קול במחנה [קול במחנה] ... אל־יעשו עוד
[אל־יעשו־עוד]

–֥ –֨ –֒ –֣ –֮ (por –֥ –֒ –֣ –֑)

36,7: –֑ –֤ (por –֔ –֣)

36,9: –֔ –֣ –֤ –֑ –֑ –֤ –֑ –֣| (por –֑ –֣ –֗ –֑ –֑ –֤ –֑ –֣ –ֽ [7])
–֑ –֑ [–֔ –֤]

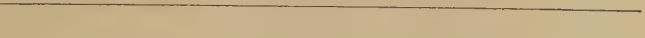
36,10: –֣ –֤ –֔ –֑ –֤ –֔ (por –֣ –֤ –֑ –֑ –֤ –֔)

36,11: –֣ –֤ –֤ –֔ –֤ –֑ –֑ –֣ –֑ –֔ –֣ –ֽ
(por –֣ –֑ –֤ –֔ –֤ –֑ –֑ –֤ –֣ –֑ –֣ –ֽ)
–֣ –֤ –֑ –֑ (por –֣ –֤ –֑ –֑)

(6) Cf. Wickes: *Ob. cit.*, pág. 110.

(7) Varios Mss. según el aparato crítico de la Biblia de Ginsburg: | –֣

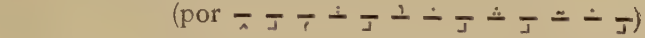
36,12:

(por )

(por)

36,15:

(por)

36,21: 

(por)

b) *Estas variantes no proceden del sistema tiberiense o babilónico*

¿Cómo explicar estas divergencias en la acentuación? Siempre han existido divergencias en la acentuación de los Mss. puntuados en el sistema tiberiense: basta ver las obras clásicas de Wickes sobre la acentuación para darse cuenta de que existen excepciones a las reglas que el mismo libro establece. Unas son excepciones; otras, según Wickes, errores que él procura corregir. El número de estas diferencias es escaso y no afectan en su mayor parte a los acentos disyuntivos mayores [8], en los cuales, precisamente, se dan la mayor parte de divergencias del Ms. 191. Ya Kahle nota [9] que las numerosas diferencias de acentuación de los Mss. tiberienses se refieren propiamente a los acentos conjuntivos y a su permuta con el *maqqef*, y que la cantilación del texto bíblico, en cuanto a acentos disyuntivos se refiere es, en conjunto, uniforme y regida por reglas fijas. Wickes señala que, a medida que se acercan a los acentos de valor pausante menor o a los acentos conjuntivos, las reglas se hacen más elásticas y es más difícil encontrar uniformidad en los acentos. Pero Wickes no cree que pueda haber otro sistema acentual que el sistema que él minuciosamente describe. Tanto es así que niega que el sistema acentual babilónico —que Wickes conocía sólo a través del Codex Petropolitanus— sea distinto del sistema tiberiense. Los acentos —según él [10]— guardan, en general, conformidad con los tiberienses; la única verdadera discrepancia es el uso del *Ḥazer* (֯) [= el *Rĕbia'* y *Zaqef gadol* tiberienses], no sólo ante *Segolta*, *Zaqef qaṭón* y *Ṭifḥa* como en tiberiense, sino ante todos los disyuntivos —exceptuado el *Lĕgarmé*— incluso con el

(8) Nuestro amigo Abba Ben-David ha estudiado estas diferencias acentuales menores entre Ben Ašer y Ben Naftalí. '*Al ma neḥĕlĕqú Ben-Ašer u-ben Naftalí?*, «Tarbiṣ», XXVI (1957), págs. 384-409.

(9) *Masoreten des Westens*, II, pág. 45*.

(10) *Ob. cit.*, pág. 147.

Gereš y con un segundo *Rĕbia'* [11]. Añade que el *Gereš* (ט) babilónico y el *Lĕgarmé* o *Nagda* (ג) son usados más libremente que en tiberiense, y que no puede haber dos *Zaqef* unidos en babilónico; si hay dos, el segundo pasa a *Rĕbia'* (ח).

Si bien WICKES, por el poco conocimiento que en su tiempo se podía tener de otros sistemas de acentuación distintos del tiberiense, no reconoce en puridad más que un sistema de acentuación hebraica, PAUL KAHLE, ya en sus primeros escritos (como hace notar en *MdO*, pág. 172), admitió una evolución en los acentos: los del *Codex Prophetarum* son de una fase más antigua que los del texto «receptus». En su artículo *Zur Geschichte der Hebräischen Accente*[12], después de estudiar los acentos del *Codex Petropolitanus* y de señalar que en el Cod. Bab. de *Sufut-Kale* 8 a, el *yĕtib-zaqef* (ז — ו) sustituye al *Zarqa-Segolta* (ע ע), afirma como verosímil que la acentuación del Petropolitanus está en un estadio evolutivo anterior a la acentuación tiberiense. El estudio del material babilónico procedente del Yemen —como el Ms. Berl. qu. or 680— o de la Geniza del Cairo, confirmó a Kahle en su idea de que la vocalización babilónica es discrepante de la tiberiense: no sólo el ח equivale al ֑ (*Rĕbia'*) y al *Zaqef gadol* (ֽ) y al *Pazer* (ע), *Pazer gadol* (ֽ) y *Tĕliša* (ֽ), sino que el *Tĕbir* (ח) equivale a *Pašṭa* (ו) [o *Jĕtib* (ֽ)] y *Tĕbir* (ֽ) y que el (ג) tanto puede significar *Zarqa* (ע o ג), como *Lĕgarmé* (ֽ), *Pazer* (ע), *Pazer gadol* (ֽ) o *Tĕliša* (ֽ)[13].

KAHLE descubrió también que en babilónico no se señalan todos los acentos, que los disyuntivos mayores están indicados y sobreentendidos en los menores que les preceden, y que los acentos conjuntivos son extraños al sistema babilónico: son importación del sistema tiberiense. A medida que KAHLE fué estudiando nuevo material babilónico y el material tiberiense llamado de la escuela de Ben Naftalí (vg. el Ms. Add. 21161 del Museo Británico) y, sobre todo, los escasos Ms. bíblicos puntuados en el sistema «palestinense», no pudo menos que confirmarse en la variedad de la acentuación, máxima en el sistema palestinense, grandes en el babilónico simple, y menor, pero real, en

---

(11) Se puede usar *Rĕbia'* (ח) en lugar de *Pazer* y gran *Tĕlišá* que faltan en babilónico; en lugar del *Gereš* en las cláusulas dominadas por *Pašṭa*, *Zarqa* o *Tĕbir* u otro *Rĕbia'* (WICKES, *ob. cit.*, pág. 148).

(12) ZDMG, 55 (1901), págs. 183 y 186.

(13) *MdO*, págs. 174-175.

el sistema babilónico complicado y tiberiense. En la acentuación tiberiense hay mucha diferencia entre los Ms. de la escuela de Ben Ašer y los de Ben Naftalí.

No sólo KAHLE ha pregonado en todas sus obras la discrepancia de la acentuación. Otro especialista en acentos, ARTHUR SPANIER, ha señalado la diversidad acentual en su obra *Die Masoretischen Akzente* (Berlín, 1927). Cierto que en esta obra y en su folleto *Der Satzakzent im Hebräischen* (Berlín, 1928) —en que responde a la dura recensión que hizo P. KAHLE a su obra primera en OLZ, XXI (1928), cols. 581-585—, SPANIER extrema la nota de conservadurismo suponiendo que el sistema acentual hebreo representa la modulación del texto sacro del tiempo en que el texto fué escrito, supuesto que ataca duramente G. BERGSTRÄSSER [14]; cierto también que prácticamente ignora en su obra básica todo el material «palestinense» —descuido éste de mucho bulto como delata KAHLE en la citada reseña—, pero no es menos cierto que aún así SPANIER reconoce que los acentos del Petropolitanus son más primitivos que los tiberienses, y que hay acentuaciones babilónicas —las del grupo por él llamado «a»— que aún son más primitivas.

SPANIER estudia extensamente los acentos babilónicos del material publicado por KAHLE en *MdO*. Resumiremos aquí sus conclusiones para que por una parte se vea que ciertas variaciones acentuales del Ms. 191 ocurren en los Ms. babilónicos y, a la vez, para demostrar que hay otras discrepancias que no tienen fundamento en los Mss. babilónicos, con lo que tendremos que rechazar la idea de que los acentos del Ms. 191 no son más que transliteraciones, en signos tiberienses, de acentos de un apógrafo babilónico.

Dominio del Zaqef (ז)	*D. del Ṭifḥa* (v)	*Dominio del Segolta* (ע)
Grupo a		
Ms. Berl. Or. 680; *MdO.*, 6, 11, 19a, 21, 22a, 23-26, 28, 30-32, 35a-c, 39a, 40a, 48a, 50. [= Mss. de vocalización simple. El acento no es tónico.] ז ג (15) ת ח	v ת v ח v ח ת ח	[ז ג ת] ע [ז] ע ני (*Zarqa*) [ז ת] ע (16) ני נ ע ני נ ח ע נ ח נ ע ח נ ע נ ח

(14) Cf. su reseña del folleto de A. SPANIER en OLZ, XXXIII (1930), cols. 528-529.

(15) El ת es el divisor principal en este dominio.

(16) El ני es frecuentemente omitido.

Dominio del Zaqef (ֽ)	*D. del Ṭifḥa* (ֽ)	*D. de Segolta* (ֽ)
Grupo b *MdO.*, 1, 2, 4, 8, 14, 15, 18, 20, 27, 33, 34, 37, 43a, 47, 49, 52a. [= Mss. de vocalización complicada. Acento tónico.]	ֽ (17) ֽ (18) ֽ	ֽ [o ֽ] ֽ ֽ	Como en tiberiense (= primer hemistiquio.
Grupo c *MdO.*, 5, 10, 16, 38a, 39c, 45a, *Codex Petropolitanus.* [= Mss. de vocal. complicada. Acento tónico.]	ֽ (19) ֽ ֽ ֽ	ֽ [o (20) ֽ] ֽ ֽ	Como en tiberiense (= primer hemistiquio).

Además de estos grupos, que prácticamente vienen a ser los dos grupos de acentuación simple y complicada que distingue Kahle, Spanier aún encuentra Mss. babilónicos de acentuación intermedia: el Ms. 21*b* y 51 de *MdO* que en parte pertenecen al grupo *b* y en parte al *a*; lo mismo los Mss. 12, 13 y 17.

Por todo lo cual se ve que hay una diversidad de acentuación en los Mss. babilónicos.

Una demostración intuitiva de esas discrepancias de acentos en el sistema babilónico nos la ofrece un Ms. babilónico, del cual se encuentran fragmentos en Cambridge y en Nueva York: Los fragmentos T.S.B4_6 (= Ea 6) [Ex. 11:7-12:15]; T.S.B4_{13} (= Ea 8, *MdO* 12) [Lev. 4:17-5:2] y B4_{16} (= Ea 8, *MdO* 13) [Lev. 11:22-12:45] y B4_{30} (= Ea 21) [Dt. 9:16-10:8, 11:31-12:18], todos pertenecen al mismo Ms.: un Ms. de vocalización babilónica simple en cuyos acentos de 1m., una 2m. ha introducido sistemáticamente correcciones que hacen de

(17) Substituye al ֽ tiberiense.
(18) El *Ḥazer* (ֽ) no es divisor más débil que el ֽ.
(19) Substituye al ֽ tiberiense.
(20) A veces falta el ֽ.

este Ms. un Ms. *doblemente acentuado dentro del mismo sistema babilónico.* Del Ms. T.S.B.4_{13} (= Ea 8) copiamos alguna de esas correcciones en nuestra última estancia en Cambridge. En *MdO*, núm. 12, está reproducido Lev. 4:17-19 sin que se noten las correcciones. En Lev. 4:17 הדֹם está corregido en הדֹם; פעמֹים corregido en פעמֹים [Tiberiense הדֹם, פעמֹים], o sea, ֹ (por ֹ); ֹ (por ֹ).

Lev. 4:20 עליהֹם הכהֹן ונסלח להם; 2m. etc. ... עליהֹם;
[Tib. etc. עליהֹם הכהֹן]

Lev. 4:26 כחֹלב זבח השֹלמים
[Tib. כחֹלב זבֹח השלמֹים]; 2m. כחֹלב זבח השֹלמים

O sea, ֹ (= Tib. ֹ) y ֹ = ֹ (2m. ֹ = ֹ; Tib. ֹ), variaciones que ocurren constantemente en el Ms. 191.

Lev. 4:27 2m. ואֹם נפש אחֹת; 1m. ואֹם נפש אחֹת
[Tib. ואם־נֹפש אחֹת];

He aquí algunas correcciones de T.S.B4_6:

Ex. 12:7 2m. על הבתֹים אשר יאכלו; 1m. על הבתֹים אשֹר יאכלו
[Tib. על הֹבתֹים אשר־יאכלֹו];

Ex. 12,13 1m. שֹם וראיתֹי את הדֹם
2m. שֹם וראיתֹי (21) את הדֹם (22);
[Tib. שֹם וראֹיתֹי את־הדֹם];
2m. ולא יהיה בכם נגֹף; 1m. ולא יהיה בכֹם נגֹף
[Tib. ולא־יהיֹה בכֹם נֹגֹף]

---

(21) El *Gereš* (ט) puede ser subdivisor del ח; cf. Spanier, *ob. cit.*, pág. 89.

(22) Spanier, *ob. cit.*, pág. 87. En muchos Mss. babilónicos, en lugar del segundo *zaqef* se pone *Rĕbiaʿ* (ח) como en el *Codex Petropolitanus.*

Ex. 12,14 1m. היום הזה לכם לזכרון והגתם אתו
2m. היום הזה לכם לזכרון והגתם אתו;
[Tib. הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכָּרוֹן וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ]

Ex. 12,15 [Tib. אַךְ בַּיּוֹם]; 2m. אך ביום; 1m. אך ביום
[Tib. כִּי־כָל]; 2m. כי כל; 1m. כי כל

Por los anteriores ejemplos (23) se ve que la 2m. introduce una acentuación babilónica, más cercana a la tiberiense que la de 1m., pero aún así una acentuación no siempre conforme con la tiberiense. La acentuación de 2m. se parece a la acentuación babilónica de los Mss. del sistema babilónico complicado. Nótese, tanto en la 1m. como en la 2m., la ausencia de acentos conjuntivos y su discrepancia del texto «receptus» y del Ms. 191 al poner disyuntivos babilónicos donde estos otros textos ponen ordinariamente acentos conjuntivos.

Los fragmentos anteriormente citados son los únicos Mss. que conocemos en que se encuentran a la vez dos acentuaciones babilónicas discrepantes. Creemos recordar haber visto bastantes Mss. en que conjuntamente se encuentran la acentuación babilónica de 1m. y la tiberiense de 2m. Por ejemplo, el Ms. T.S.A 38_{11} (Ea 5), en el cual Dt. 2:11-20 tiene la acentuación babilónica de 1m. y tiberiense de 2m. En este Ms. encontramos, como en todos los Mss. de acentuación babilónica, acentos disyuntivos donde la tradición tiberiense y el Ms. 191 pone conjuntivos; encontramos también que frecuentemente —como en el resto de los Mss. babilónicos— el acento babilónico recae sobre palabra distinta que en la tradición tiberiense y en el Ms. 191; encontramos, finalmente, que los acentos disyuntivos frecuentemente varían en el Ms. babilónico y en el texto tiberiense: ז = ֑, ח = ֙, ז = ֞, ע = ֑, ﬡ = ֔ (cambio que ocurre también en el Ms. 191), ז = ֥ (como ocurre también en el Ms. 191), ת = ֔, ח = ֒ (en Ms. 191 hay ֒), v = ֕ (como Ex. 36:12 de Ms. 191).

Presentamos a continuación la parte A 38_{11} en que se encuentran las dos acentuaciones.

(23) Hay otros fragmentos de este mismo Ms. que encontramos en el Seminario Teológico Judío de Nueva York, que no constan en la lista de Mss. babilónicos de BH[3].

Cambridge A 38_{11} (Deut. 2:11-20)

11 רפאים [ ]אמים: 12 [ ]וישמיד [ ]כאשר [ ]לארץ [ ]13 עתה ··לכם את

נחל [ ]את נחל זרך: 14 והימם [ ]הלכנו מקדש ברנע עד אשר עברנו את נחל [ ]שלשים

ושמנה שנה עד תם כל הדור אנשי [ ]מקרב המחנה כאשר נשבע יהוה להם: 15 וגם יד [ ]

היתה בם להמם מקרב המחנה עד תמם: 16 ויהי כא [ ]תמו כל אנשי המלחמה למות

מקרב העם: 17 [ ]יהוה אלי לאמר: 18 אתה עבר היום את גבולמוא [ ]ער: 19 וקרבת

מול בני עמון אל תצרם ואל תתגר [ ]לא אתן [ ]עמון לך ירשה כי לבני לוט [ ]ירשה:

20 [ ]שב אף הוא רפאים י[

A 38_{11} (Deut. 2:25-30)

מלחמה: 25 [ ]אחל תת פחדך ויראתך [ ]עמים תחת כל [ ]אשר ישמעון שמעך ורגזו

וחלו מפניך: 26 ואשלח [ ]כים ממדבר קדמות אל סיחן מלך חשבון דברי שלום [ ]

27 אעברה בארצך בדרך בדרך אלך לא אסור ימין [ ]אול: 28 אכל בכסף תשבירני דק וחס

ואכלתי ומים בכסף תתן לי [ ]תיתי רק אעברה ברגלי: 29 כאשר עשו לי בני עשו

הישבים [ ]והמואבים הישבים בער עד אשר אעבר את [ ]אל הארץ אשר יהוה אלהינו

נתן לנו: 30 ולא אבה סיחן [ ]בון העבירנו בו כי הקשה [ ]רוחו [ ]לבבו למען

תתו בידך כי [

Con lo expuesto bastará para sacar estas tres conclusiones:

1.ª El sistema acentual o melódico babilónico no es uniforme dentro de los mismos Mss.

2.ª El sistema acentual babilónico difiere mucho —sobre todo, el babilónico simple— del sistema acentual tiberiense del texto «receptus».

3.ª El sistema acentual babilónico tiene cambios de acentos disyuntivos que ocurren en el Ms. 191, pero hay otros cambios frecuentes en el sistema babilónico que no se dan en el Ms. 191, y viceversa.

Los cambios ocasionados en babilónico por el frecuente uso del ח (= ֑) y del ת (֒ o ֓) no tienen correspondencia en el Ms. 191.

Sin embargo, el frecuente sobreentenderse del ֔, en babilónico podría explicar que el puntuador pusiese otros acentos disyuntivos en vez del *Atnaḥ*; la defectividad del apógrafo babilónico podría explicar ciertas aparentes equivocaciones de acentuación del Ms. 191; podría explicarlo, pero en realidad no lo explica, porque, como hemos dicho, el *naqdán* del Ms. 191 no es ignorante.

c) *Las variantes melódicas del Ms. 191 proceden del sistema «palestinense»*

Descartado, pues, por poco probable, el origen babilónico de la acentuación del Ms. 191, veamos si podemos explicarla suponiéndola derivada de la «palestinense». Pero antes de relacionar estas dos acentuaciones, conviene decir cuál sea el sistema acentual «palestinense». Para eso basta remitir al *Masoreten des Westens,* II, pp. 42*-45*.

La discrepancia del sistema acentual tiberiense del «palestinense», así como la dependencia de aquél de la acentuación« palestinense», se pueden ver de una manera intuitiva en el Ms. 594, Caja 3, Carpeta 12, Ms. «palestinense» que descubrimos hace unos años en la Biblioteca del Seminario Judío de Nueva York, y que a continuación transcribimos. En él una 2m. ha añadido vocales y acentuación tiberiense a las vocales y acentos «palestinenses» de 1m. Nótese, además de la gran defectividad de la acentuación «palestinense», las siguientes variaciones con respecto al texto «receptus»:

Lam 1:7 מחמ̈דיה (Tib. מחמד̇יה; o sea, ֓ = ֔)
ראו̇ה (Tib. ראו̣ה)

1:8 לנ̇דה (Tib. לנידָה).

Este *Zaqef* o *Rĕbia'* precede inmediatamente al *Atnaḥ* y sigue al *Ṭifḥa* (–̣): –̣ ∸ –̣ (o sea, –̣ ∸ [∸] –̣).

Tal combinación —extraña al tiberiense clásico— la encontramos frecuentemente en el Ms. 191.

1:12 הביטֹאו (Tib. הַבִּיטֹאו; 2m. הבי֨טאו; o sea, ∸ = –̣).

Ecl. 11:3 מקֵום שיֹפול (Tib. מקֶום שיפֻול).

11:6 (24) אי זֹה (Tib. אֵי זֶה).

(25) הזֹה (Tib. הזֶה; pero en Ecl. 12:6: עֹד Tib. עֵד)

וֹאם שניהם (Tib. ואם־שניֻהם).

12:3 הראוֹת בארבות (Tib. הראוֹת בארבוֹת; o sea, ∸ (palestinense ∸) = –̣ ante *Sil·luq*.

12:7 הבלִים (Tib. הבלֶים; o sea, –̣ = –̣).

Examinando las anteriores discrepancias se observará que ∸ no sólo equivale a ∸ y ∸ como en el resto de los Mss. «palestinenses» (lo cual puede explicar la confusión de ∸ y ∸ en el Ms. 191), sino a los acentos conjuntivos –̣, –̣, –̣, con lo cual se puede explicar la continua confusión de estos conjuntivos en 191. Nótese que para nuestro –̣ usa también el Ms. «palestinense» el signo –̣. Por lo demás, aunque este Ms. «palestinense» ordinariamente está en armonía con el texto «receptus» en el uso de ∸ (= ∸ tib.) y ∸ (= ∸ tib.); –̣ (= –̣ tib.); –̣ (= –̣ tib.); –̣ (= –̣ tib.), ofrece acentuaciones discrepantes como todos los Mss. «palestinenses»; vg.: ∸ (∸ tib.) = ∸; ∸ (∸) = –̣; ∸ (∸ tib.) = –̣; –̣ (–̣ tib.) = –̣ (26).

Es, sobre todo, curioso encontrar la secuencia –̣ ∸ –̣ (tib. –̣ ∸ –̣) que tanto extraña en el Ms. 191.

Contrasta esta acentuación «palestinense» de 1m. con la acentuación de 2m. tiberiense, completa y casi en todo conforme con nuestro

(24) Cf. *Mdw*, II, pág. 44*. En el Ms. K el *Mĕhuppak* es señalado –̣ (como el *gereš* del mismo Ms. K).

(25) El punto no es del todo seguro.

(26) En el Ms. «palestinense» 504, fols. 10-11 del Seminario Judío de Nueva York, se dan casos de –̣ (Tib. –̣) = ∸. Cf. nuestro estudio *Tres nuevos Mss. «palestinenses»*. «Estudios Bíblicos» XIII (1954), pág. 262.

texto «receptus». Pero hay que observar que los acentos de esta 2m. no son por necesidad tónicos, lo cual, junto a las características arcaicas de la vocalización de 2m., demuestra que ya en época muy remota, aún en el período protomasorético, había una acentuación tiberiense fija que había evolucionado de la acentuación «palestinense» defectiva, vacilante y poco complicada.

Sigue a continuación la transcripción del Ms. 594, Caja B, Carpeta 12[27].

Qoh. 11_{1-9}

Ms. 594, Caja 8, Sobre 12 (texto de 1m., o «palestinense»)

קר[י

[?]א 1 תִּמצאנו:[28] 2 תֵּן חֵלֶק [לשבעה וגם לשמונה

לא

קרי כִּי [לא] תדע מה יהיה רעה על [הארץ

3 אם ימלאו העבים גשם [על הארץ

יריקו ואם יפול עץ [בדרום ואם

בצפון מקום שיפול [העץ שם והוא

4 שֹׁמֵר רוח לא יזרע וראה בעבים

לא יקצור 5 כאשר אינך יודע מה

דרך הרוח כעצמים[29] בבטן המלאה

ככה לא תדע את מעשה האלהים

אשר יעשה את הכל 6 בַּבֹּקֶר זרע

---

(27) Véase una breve descripción de este importante manuscrito por vez primera publicado aquí, en el artículo a que hace referencia la nota anterior.

(28) El *sof pasuq* está señalado por dos puntos contiguos situados en el ángulo superior del final de palabra. Son de 1m.

Las rayas horizontales sobre o debajo de palabras indican que el Ms. está roto por el lado de la raya. Estas rayas son más largas que las rayitas horizontales de los *pataḥ*.

(29) Adviértase cómo ya la 1m. traslada *bajo* las consonantes el *pataḥ* (ַ) superlineal «palestinense», dando así origen al *pataḥ* tiberiense (ַ).

את זרעֹךְ ולַעֹרֵב אל תַּנֹּח ידֹךְ כי
אינֹךְ יודע אֹי זה יֹכשֵׁר הֹזֹה או זה
ואם שניהם כאֹחֵד טובים׃ 7 ומתוק
הַאור וטוֹב לַעֹינַיִם לֹראות את
הַשֹּׁמש׃ 8 כי אם שנים הרבֵה
יחיה האדם בכֹּלם ישמח ויזֹכד
את] ימי החֹשךְ כי הרבֹה יהיו
כל שֹׁבֹא הבל׃ 9 שֹׂמַח בחור
בֹּילדוֹתֹיךְ[30] וֹיטֹיבךְ לבֹּךְ בימי

Qoh. 11_{1-9}

Ms. 594, Caja B, Sobre 12 (texto de 2m., o prototiberiense)

1 תִּמְצַאֲנוּ׃ 2 תֵּן־[31] חֵלֶק [לשבעה וגם לשמונה
כִּי [לֹא] תֵּדַע מַה יִּהְיֶה רָעָה [על הארץ
3 אִם יִמָּלְאוּ הֶעָבִים גֶּשֶׁם [על הארץ
יִרֹיקוּ ואִם[32]־יִפּוֹל עֵץ [בדרום ואם
בַּצָּפוֹן מְקוֹם שַׁיפּוֹ[ל העץ שם והוא
4 שֹׁמֵר רוּחַ לֹא יִזְרָע וְרֹאֶה בַּעֲבִים
לֹא יִקְצוֹר׃ 5 כַּאֲשֶׁר אֵינְךָ יוֹדֵעַ מה־

(30) Obsérvese la vocalización con *ḥireq* de la partícula בְּ delante del *yod* consonántico: el *šĕwa*, en tal caso, se pronunciaba *ḥireq*, según los gramáticos medievales; cf. M. S. Segal, *Jĕsodé ha-Fonetica ha-ʿibrit*, § 79.

(31) Es dudoso si este *maqqef* es de 1 ó de 2m.

(32) Lo mismo que nota 31.

דֶּרֶךְ הָרוּחַ[33] כְּעֲצָמִים בִּבְטֶן הַמְלֵאָה
כֵּן לֹא תֵדַע אֶת־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים
אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת־הַכֹּל׃ 6 בַּבֹּקֶר זְרַע
אֶת־זַרְעֶךָ וְלָעֶרֶב[34] אַל־תַּנַּח יָדֶךָ כִּי
אֵינְךָ יוֹדֵעַ אֵי זֶה יִכְשַׁר הַזֶּה אוֹ־זֶה
וְאִם־שְׁנֵיהֶם כְּאֶחָד טוֹבִים׃ 7 וּמָתוֹק
הָאוֹר וְטוֹב לָעֵינַיִם לִרְאוֹת אֶת
הַשֶּׁמֶשׁ׃ 8 כִּי אִם־שָׁנִים הַרְבֵּה
יִחְיֶה הָאָדָם בְּכֻלָּם יִשְׂמָח וְיִזְכֹּר[35]
את] יְמֵי הַחֹשֶׁךְ כִּי־הַרְבֵּה יִהְיוּ
כָּל־שֶׁבָּא[36]־הֶבֶל׃ 9 שְׂמַח בָּחוּר
בְּיַלְדוּתֶיךָ וִיטִיבְךָ לִבְּךָ בִּימֵי

Qoh. 12_{3-9}

Ms. 594, Caja B, Carpeta 12 (texto de 1 m. o «palestinense»)

2]העבים
3 ביום] שיזעו שמרי הבית ו[התעותו
אנשי] החיל ובטלו הטח[נות כי מעטו
וחשכו הרואות בארבות׃ 4 וסגרו דלת[ים

(33) La 2 m. para hacer el *zaqef* tiberiense a veces, como aquí, simplemente añade un punto al *zaqef* «palestinense» (֥ > ֤).

(34) El *qameṣ* está formado por el *pataḥ* de 1 m. (ַ) al que la 2 m. ha añadido un punto (ָ). El *segol* por el *ṭifḥa* «palestinense» (ֶ) de 1 m., al que la 2 m. añade dos puntos oblícuos (ֱ).

(35) Nótese la vocalización del *waw* copulativo.

(36) BH. שֶׁבָּא.

בשוֹק בשפל קול הטחנה ויקוֹם לקול
הצפוֹר וישחו[37] כל בנות השיר׃ 5 גם
מגבה יראוֹ וחתחתים בדרך וינאץ[38] ק
השקד ויסתבל[39] החגב ותפר האביונה
כי הלך האדם אל בית עלמו וסבבו ק
בשוק הספדים׃ 6 עד אשר[40] לא ירחק ירתק קרי
חבל הכסף ותרץ גלת הזהב ותשבר
כד על המבוע ונרץ הגלגל אל הבור׃
7 וישב[41] העפר על־הארץ כשהיה והרוח
תשוב אל האלהים אשר נתנה׃ 8 הבל
הבלים אמר הקהלת הכל הבל׃ 9 ויתר
שהיה קהלת חכם עוד[42] למד דעת את

Qoh. 12_{3-9}

Ms. 594, Caja B, Carpeta 12 (texto de 2m. o prototiberiense)

2]הֶעָבִים
3 ביום] שַׁיָזֻעוּ[43] שֹׁמְרֵי הַבַּיִת ו[התעותו
אנשי] הֶחָיִל וּבָטְלוּ הַטח[נות כי מעטו

(37) וי״ (por וְיִ״ de BH.). Es puntuación propia de los llamados Mss. Ben Naftalí.

(38) וי״ (por וְיָ״).

(39) וי״ (por וְיִ״). Cf. nota (37) anterior.

(40) Nótese que esta palabra carece de puntuación de 1m. En los Mss. Ben Naftalí, o no es puntuada o lo es defectivamente.

(41) וי״ (por וְיָ״).

(42) עוֹד *sic* (por עוֹד tiber.): *pataḥ* igual a *ḥolem*.

(43) Nótese שׁ (por שֶׁ de BH.).

וַחָשְׁכוּ הָרֹאוּת בָּאַרֻבוֹת[44]׃ 4 וְסַגְרוּ דְלָתַ[ים[45]
בַּשּׁוּק בִּשְׁפַל קוֹל הַטַּחֲנָה וְיָקוּם לְקוֹל
הַצִּפּוֹר וִישַׁחוּ כָל־בְּנוֹת הַשִּׁיר׃ 5 גַּם
מִגָּבֹהַּ יִרָאוּ וְחִתְחַתִּים בַּדֶּרֶךְ וְיָנָאֵץ
הַשָּׁקֵד וּיִסְתַּבֵּל[46] הַחָגָב[47] וְתָפֵר הָאֲבִיוֹנָה[48]
כִּי־הֹלֵךְ הָאָדָם אֶל־בֵּית עֹלָמוֹ וּסָבְבוּ[49]
בַשּׁוּק הַסַּפְדִּים׃ 6 עַד אֲשֶׁר לֹא יִרְחַק
חֶבֶל הַכֶּסֶף וּתָרֵץ[50] גִּלַּת[51] הַזָּהָב וּתִשָּׁבֵר[52]
כַּד עַל הַמַּבּוּעַ וַנָּרֹץ הַגַּלְגַּל אַל[53] הַבּוֹר׃
7 וְיָשָׁב[54] הַעָפָר[55] עַל הָאָרֶץ כְּשֶׁהָיָה וְהָרוּחַ
תָּשׁוּב אֶל־הָאֱלֹהִים[56] אֲשֶׁר[57] נְתָנָה׃ 8 הֲבֵל
הַבָּלִים אָמַר הַקֹּהֶלֶת הַכֹּל הָבַל[58] 9 וְיָתֵר[59]
שֶׁהָיָה קֹהֶלֶת חָכָם עוֹד לְמַד־דַּעַת אֶת־

(44) "אַ (por "אֲ).
(45) *Sic* דֲ (por דְ).
(46) *Sic* "וּיִ (por "וְיִ).
(47) הַ (por הֶ).
(48) אַ (por אֲ).
(49) "וּסָ (por "וְסָ).
(50) "וּתָ (por "וְתָ).
(51) *Sic* "גִּ (por "גֻּ de BH.).
(52) "וּתִ (por "וְתִ).
(53) אַל (por —אֶל).
(54) "שָׁב (por "שֹׁב).
(55) "הַ (por "הֶ).
(56) "הַאֲ (por "הָאֱ).
(57) "אַ (por אֲ).
(58) "בַּל (por "בֶּל).
(59) "יָ (por "יֹ).

Eka. 1_{1-4}

Ms. 594, Caja B, Carpeta 12 (texto de 1m. o «palestinense»)

1 איכא ישבה בדד העיר רבתי עם היתה
כאלמנה רבתי בגוים שרתי במדינות
היתה למס: 2 בכה תבכה בלילה
ודמעתה על לחיה אין לה מנחם מכל
אהביה כל רעיה בגדו בה היו לה
לאיבים: 3 גלתה יהודה מעני
ומרב עבדה היא ישבה בגוים לא
מצאה מנוח כל רדפיה השיגוה בין
המצרים: 4 דרכי ציון אבלות
מבלי באי מועד כל שעריה שוממין
כהניה נאנחים בתולתיה נוגות והיא מר

ל בגון דסופה

Eka. 1_{1-4}

Ms. 594, Caja B, Carpeta 12 (texto de 2m. o prototiberiense)

1 אֵיכָה יָשְׁבָה בָדָד הָעִיר רַבָּתִי עָם הָיְתָה
כְּאַלְמָנָה רַבָּתִי בַגּוֹיִם שָׂרָתִי בַּמְּדִינוֹת
הָיְתָה לָמַס: 2 בָּכֹה תִבְכֶּה בַּלַּיְלָה
וּדְמְעָתָהּ עַל לֶחֱיָהּ(60) אֵין־לָהּ מְנַחֵם מִכָּל־
אֹהֲבֶיהָ כָּל רֵעֶיהָ בָּגְדוּ בָהּ הָיוּ לָהּ

(60) "לֶחֱ" (por "לֶחֶ" de BH.).

לְאֹיְבִים׃ 3 גָּלְתָה יהודָה מֵעֹנִי
וְמֵרֹב[61] עֲבֹדָה הִיא יָשְׁבָה בַּגּוֹיִם לֹא
מָצְאָה מָנוֹחַ כָּל[62] רֹדְפֶיהָ הִשִּׁיגוּהָ בֵּין
הַמְצָרִים׃ 4 דַּרְכֵי צִיּוֹן אֲבֵלוֹת
מִבְלִי בָאֵי מוֹעֵד כָּל[62] שְׁעָרֶיהָ שׁוֹמֵמִין
כֹּהֲנֶיהָ נַאֲנָחִים[63] בתולתֶיהָ נוּגוֹת וְהִיא מַר

ל
בנון
דסופה

Eka. 1_{7-12}

Ms. 594, Caja B, Carpeta 12 (texto de 1 m. o «palestinense»)

7 עניה ומדודה כ]ל מחמ[דיה
אשר היו] מימי קדם בנפל עמה
ביד צר ואין] עוזר לה ראוה צרים
שחקו על מש]בתיה׃ 8 חטא
חטאה ירשלים] על כן לנדה היתה
כל מכבידיה הזילוה כי ראו ערותה
גם חיא נאנחה ותשב אחר׃
9 טמאתה בשוליה[64] לא זכרה
אחריתה ותרד פלאים אין מנחם לה
ראה יהיה את עניי כי הגדיל אויב׃
10 ידו פרש צר על כל

(61) וְמ״ (por וּמְ״).
(62) כָּל (por —כָּל). *Idem* en Lam. 1,2.
(63) נַאֲ״ (por נֶאֱ״).
(64) *Sic* בשול״ (por בשול״).

מחמדיה כי ראתה גוים באו מקדשה
אשר צוית לא יבאו בַּקָּהָל[65] לך׃
11 כל עמה נאנחים מבקשים
לחם נתנו מחמדהם באכל להשיב
נפש ראה יהיה והביטה כי הי[תי
זוללה׃ 12 לוא אליכם כל ע[ברי
דרך הביטו וראו[66] אם יש מכא[וב
כמכאובי[67] אשר[68] עולל לי אשר[68] הוגה

ד
דגשין
בכל
קריה

Ms. 594, Caja B, Carpeta 12 (texto de 2 m. o prototiberiense)

7 עניה ומדודה כ[ל מַחֲמֻ[דיה
אשר היו] מִימֵי קַדֶם בנפל ־עמָהֲ
ביד צר ואין] עוזר לָהּ רָאֲוּהָ צָרִים
שחקו על מש[בתֶיהָ׃ 8 חֵטְא
חטאה ירשלים] ־על־כֵן לְנִדָּה הָיָתָה
כָּל מְכַבַּיְדֶיהָ הִזִּילוּהָ כִּי רָאֲוּ ־עֶרְוָתָה[69]
גַּם חִיא נַאֲנְחָה[70] וַתָּשֻׁב אָחֹר׃

---

(65) Es dudoso que el *pataḥ*, los dos *qameṣ* y el *dageš* tiberienses sean de 1m. También es dudosamente de 1m. el signo ¯ que está sobre ב. Si es de 1m. sería un *pataḥ* «palestinense»; si es de 2m. sería un *rafé* tiberiense.

(66) El *waw* copulativo lleva la doble vocalización de *ḥireq* y *šureq*: la primera como en babilónico (וִֽ֫); la segunda como en tiberiense (וּֽ֫). Ambas vocalizaciones son de la 1m.

(67) כַּמכוֹב״ (por כמכאב״).

(68) Nótese como esta palabra carece de vocalización. *Id.* en v. 10.

(69) עַר״ (por עֶר״ de BH.).

(70) נַאֲנְ״ (por נֶאֶנְ״). Cf. también vers. 11.

9 טֻמְאָתָ֣ה בשוּלֶ֔יהָ לֹ֖א זָכְרָ֑ה
אַחֲרִיתָ֔ה וַתֵּרֶ֣ד פְּלָאִ֔ים אֵ֖ין מְנַחֵ֥ם לָ֑הּ
רְאֵ֤ה יַהְיָה֙ אֶת־עָ־נְיִ֔י כִּ֖י הִגְדִּ֥יל אוֹיֵֽב׃
10 יָדוֹ֙ פָּרַ֣שׂ צֹ֔רָ ־ַ֥על כָּל
מַחֲמַדֶּ֑יהָ[71] כִּי רָאַתָ֖ה[72] גוֹיִם בָּאוּ֣ מִקְדָּשָׁ֔ה
אַשֶּׁר֣[73] צִוִּיתָ֔ לֹא יָבֹאוּ֖ בקהל֥ לָֽךְ׃
11 כָּל ־עַמָּ֖ה נַאֲנָחִ֑ים מְבַקְשִׁ֣ים
לֶחֶ֔ם נָתְנ֥וּ מַחֲמַדֵּהֶ֛ם[74] בְּאֹכֶ֖ל לְהָשִׁיב֣
נָפֶ֑שׁ רְאֵ֤ה יהיָה֙ וְהַבִּיטָ֔ה כִּ֖י הָיִ֣[תי
זוֹלֵלָֽה׃ 12 לוֹ֣א אֲלֵיכֶ֔ם כָּל ע֣[ברי
דֶּ֔רֶךְ הַבִּ֖יטוּ וּרְאוּ אם יֵ֥ש מַכְא[וב
כְּמַכְאוֹבִי אַשֶּׁ֖ר עוֹלַ֥ל לִ֑י אַשֶּׁ֨ר הוּגָה

La acentuación «palestinense» del Ms. 594, Caja B, Carpeta 12 que acabamos de transcribir, basta para explicar la confusión constante de los conjuntivos en el Ms. 191 y lo mismo el uso de ֔ por ֖, el intercambio de ֔ y ֙, y el que preceda ֖ a ֔, y algunos otros fenómenos de puntuación del Ms. 191.

La frecuente confusión, en el Ms. 191, de *Atnaḥ*, *Zaqef* (y *Segolta*) se pueden explicar por el Ms. «palestinense» H del *MdW.*, II, pág. 19*: esos tres acentos se señalan de la misma manera (֔) y sólo se distinguen por el acento precedente (pero no olvidemos que la acentuación

(71) מַחֲמַ״ (por מַחֲמַ״).

(72) רָאַתָה (por רָאֲ).

(73) אַשֶּׁר (por אֲ״). *Id.* en vers. 12.

(74) מַחֲמַדֵּהֶם (por מַחֲמַדֵּיהֶם).

«palestinense» suele ser defectiva [75]). En este Ms. se da ⸗ ⸗ (= ⸗ ⸗ en vez del tiberiense ⸗ ⸗); ⸗ ⸗ (= ⸗ ⸗ en vez del tiberiense ⸗ ⸗).

La confusión de ⸗ y ⸗ del Ms. 191 halla un precedente en el Ms. «palestinense» J (*MdW*, II, pág. 21*, que emplea el mismo ⸗ para indicar ⸗ ⸗ y ⸗. En 11:29 de este Ms. (*ob. cit.*, pág. 24*) hay *Pašṭa-Zaqef* en donde el texto tiberiense lee *Ṭifḥa-Atnaḥ*, una sustitución frecuente en el Ms. 191.

En el Ms. L (*ibid.*, pág. 31*), Sal. 52:7, encontramos *Ṭifḥa-Atnaḥ* (por el tib. ⸗ ⸗); o sea, *Ṭifḥa-Atnaḥ* (equivalente del ʿolé wĕ-yored), que se encuentra en el Ms. 191.

Si en todos los Mss. «palestinenses» se pueden encontrar los precedentes de las variantes acentuales del Ms. 191, hay un Ms. «palestinense», el Ms. M de *MdW*, II, pp. 32*-33*, cuya mención hemos dejado para el final porque descuella entre los demás por las discrepancias acentuales y porque precisamente, como el Ms. 191, contiene texto del Exodo: Ex. 28_{29-37}; 29_{1-9}. Kahle (*ob. cit.*, pág. 33*) dice que de los 39 versículos que se conservan de este Ms., 19 difieren notablemente de la acentuación del texto «receptus» [76].

He aquí numerosos ejemplos de variantes:

Ex. 28:30 -•- ⸗ (= tib. ⸗ ⸗).

Ex. 28:31 ⸗ ⸗ (= tib. ⸗ ⸗).

Ex. 28:32 ⸗ -•- (= tib. ⸗ ⸗).

Ex. 28:33 -•- ⸗ (= tib. ⸗ ⸗).

Ex. 28:34 ⸗ ⸗ ⸗ (= tib. ⸗ ⸗ ⸗).

Ex. 28:35 ⸗ (= tib. ⸗).

⸗ (= tib. ⸗).

-•- ⸗ ⸗ (= tib. ⸗ ⸗ ⸗).

Ex. 28:37 ⸗ (= tib. ⸗).

Ex. 29:1 ⸗ ⸗ (= tib. ⸗ ⸗).

⸗ (= tib. ⸗).

---

(75) En el mismo Ms. H. 14:14 y 15:3 hay ⸗ (= ⸗ tib.) sin que preceda ⸗; por lo tanto, puede ser leído ⸗, ⸗, ⸗.

(76) Véase el texto en *MdW*, II, págs. 88-89.

Ex. 29:2 [·] ⸗ (= tib. ⸗ ⸗).

Ex. 29:3 ⸗ (= tib. ⸗).

Ex. 29:5 ⸗ (= tib. ⸗).

⸗ (= (tib. ⸗).

Ex. 29:8 ⸗ ⸗ (= tib. ⸗ – –).

Ex. 29:21 ⸗ ⸗ (= tib. ⸗ ⸗).

⸗ (= tib. ⸗).

⸗ ⸗ (= tib. ⸗ ⸗).

En este Ms. el *Atnaḥ* nunca es indicado; lo es implícitamente por el ⸗ (*Rĕbia'*) precedente, pero como este signo ⸗ indica también *Zaqef*, bien pudo haber ⸗ ⸗ como en el Ms. 191, y no puede decirse que el ⸗ sólo es *Zaqef* si le precede ⸗ (*Pašṭa*). Esto es una suposición nuestra fundada en la secuencia ⸗ ⸗: *Pašṭa-Zaqef* de la tradición tiberiense y de los otros Mss. «palestinenses», pero el que esto ocurra en otros Mss. no prueba de una manera definitiva que el signo ⸗ (*Zaqef* y *Rĕbia'*), al ser único para dos acentos, no indique que estos dos acentos representaban una única melodía. Se puede decir lo mismo de los signos «palestinenses» únicos para diversos acentos tiberienses: vg. en el Ms. E ⸗ (*Ṭifḥa*, *Atnaḥ*, acento entre *Ṭifḥa-Atnaḥ* y *Sof Pasuq*); en el Ms. H ⸗ (*Atnaḥ*, *Zaqef*, *Segolta*); en el Ms. J ⸗ (*Ṭifḥa*, *Atnaḥ*, *Segolta*); en el Ms. K ⸗ (*Ṭifḥa*, *Atnaḥ*): El que el acento sea el mismo, quiere decir que tenía la misma melodía.

El hecho de que el Ms. 191 intercambie *Ṭifḥa*, *Atnaḥ*, *Segolta*, *Zaqef*, se explica, pues, porque el Ms. 191 procede de un Ms. «palestinense» en que tales acentos no se indicaban, o se indicaban por el mismo signo.

4. Conclusión: En el Ms. 191 hay cantilación protomasorética

En conclusión, podemos aplicar al Ms. 191 lo que Paul Kahle aplica al Ms. M (*MdW.*, II, pág. 33*): «Estas discrepancias son un elocuente testimonio de que la manera de cantilación del Pentateuco todavía *lange geschwankt hat* y que al tiempo de la composición de este Ms. [del apógrafo del 191], aún había diversas posibilidades para la cantila-

ción». Es, pues, el Ms. 191 testigo de una fase protomasorética en que aún no estaban formados firmemente los cánones de acentuación que definitivamente hizo triunfar el texto de Ben Ašer. Es un Ms. en que se manifiestan los primeros balbuceos acentuales tiberienses al salir del sistema acentual defectivo y simple de la puntuación «palestinense» [77].

Alejandro Díez Macho, M. S. C.
Universidad de Barcelona

(77) Recientemente ha publicado Solomon Rosowsky, un voluminoso libro *The Cantillation of the Bible*, The Five Books of Moses (The Reconstructionist Press, New York, 1957). 669 págs. Es este libro un estudio del valor musical de los tropos o acentos del Pentateuco acentuado en el sistema tiberiense actual. Coincidiendo en Nueva York con el eminente musicólogo judío que estaba ultimando esta obra, tuvimos ocasión de advertirle que toda interpretación del valor melorítmico de los tropos ha de tener en cuenta la variación de estos tropos o acentos en los primeros estadios de la acentuación. El libro se ciñe al sistema tiberiense «receptus» y a la modulación lituana.

Liturgias proféticas

OBSERVACIONES METODOLÓGICAS EN TORNO A UN GÉNERO LITERARIO

«Las cosas divinas se nos dan en la Escritura según el modo que los hombres acostumbran a usar» (1).

La Encíclica «Divino afflante Spiritu» hace memoria de esta afirmación del Angélico cuando habla sobre *géneros literarios* en la Sagrada Escritura (2).

El modo de usar de los hombres puede tener facetas tan variadas como el tiempo tiene épocas y el espacio latitudes. Pero aún el modo peculiar de cada grupo humano es, en mayor o menor grado, accesible al que tenazmente le busca por medio de la historia y de sus ciencias auxiliares. Y cuando el modo peculiar de un pueblo—en este caso el pueblo de Israel—interesa sobre todo desde el ángulo de su literatura, el camino de alcanzar este modo es el estudio de su misma literatura, por un procedimiento análogo al que nos permite conocer la de otros pueblos, en particular la de aquéllos que le son más afines.

Esto quiere decir que los medios a disposición del exegeta son múltiples y diversos, y no debe descuidar ninguno de ellos, puesto que todos son necesarios para conocer los modos humanos por los cuales Dios se revela.

Siendo la literatura producto de la vida misma del pueblo que la crea—y la literatura religiosa fruto y reflejo de su vida religiosa—, literatura, vida y religión no pueden entenderse, sino a la luz de lo que la una dice de la otra.

---

(1) Sto. Tomás de Aquino: *Comment. ad Hebr.*, c. 1, lect. 4.

(2) Cf. S. Muñoz Iglesias: *Documentos bíblicos*. Madrid, 1955, n. 644.

La exégesis contemporánea ha emprendido el camino de la reconstrucción del ambiente vivo, en que los Libros sagrados vieron la luz, desde su prehistoria oral hasta su última redacción escrita. Más de una vez es dado al estudioso descubrir, en el progreso de un concepto, en una fórmula literaria, en una preocupación teológica, el avance gradual de la revelación, paralelo al avance de la vida misma del pueblo. Otras veces, en cambio, es imposible o sumamente difícil este discernimiento, puesto que no consta hasta qué punto el historiógrafo-teólogo o el escritor en generál, refleja en su escrito tradiciones antiguas o concepciones de su época. Uno de los mayores problemas con que tropieza el exegeta, sigue siendo la datación de los textos y su adecuada valoración para reconstruir la vida religiosa del momento de que son testigos. De aquí la tentativa inversa, de reconstruir la vida religiosa y el Culto en todos los posibles pormenores litúrgicos, a fin de crear el marco adecuado, en el que una parte de esta literatura—sobre todo literatura poética: Salmos y Profetas—pudiera haber nacido.

Por este camino vuelven pues a un encuentro, después de un período de divorcio innatural, Salmos y Literatura profética, Culto y Profecía, Sacerdocio y Profetismo. En una palabra, se busca en el Culto el *Sitz im Leben* o la ambientación vital de los Salmos y de una buena parte de la Literatura profética, para no hablar de otros aspectos del influjo del Culto en la formación del Antiguo Testamento. Esto explica cómo ha llegado a acuñarse la fórmula de «Liturgias proféticas», de que aquí nos ocupamos.

1. Estado de la cuestión

Al hablar de «Liturgias proféticas» se está afirmando una relación profunda, activa, del Profeta con el Culto. Esta afirmación es sintomática, en una época en que las corrientes exegéticas dominantes no concedían al Culto el valor histórico y religioso que le debe la Religión y la Literatura de Israel.

La *Escuela crítica* del siglo XIX, cuyas bases filosóficas se enraizan en la teoría de la evolución hegeliana, vió a los Profetas de Israel en relación de absoluto antagonismo con el Culto. Los Profetas habrían pretendido una religión ética, espiritual, contraria a la del Sacerdocio, ritualista, material. Esta teoría gozó durante largas décadas, de la aceptación casi unánime de los críticos, especialmente de

los críticos protestantes, a los que era característica la menos-estima del Culto y de los ritos (3).

Pero esta Escuela, que había conocido su formulación más brillante en los escritos de J. WELLHAUSEN, hubo de sufrir una revisión y un complemento, que subsanara sus fallos. Sin tocar ahora otros aspectos, debemos señalar que esta Escuela que se llamaba «histórica», no podía plenamente pretender tal calificativo, desde el momento que negaba al Culto el papel y el valor religioso, que le es indiscutible en todas las Religiones de la misma época. Una religión profética sin Culto y sin Sacerdocio sería, ante todo, un anacronismo, irreconciliable con los datos históricos. Pero, además, haría inexplicable el hecho de la restauración post-exílica de Israel, hecha toda en torno al Santuario y bajo la dirección misma de los Profetas a partir de Ezequiel.

Con todo, ha sido preciso que la exégesis bíblica se comprometiese en una nueva metodología y en un estudio verdaderamente *histórico* de la vida religiosa de Israel y de sus contemporáneos, para conseguir librarse plenamente de los prejuicios contra el Culto. Tal es el caso actual, si se hace excepción de esporádicas reminiscencias de ortodoxia wellhausiana.

La nueva metodología es la del estudio de las *Tradiciones*. Ello permite valorar en su medida el valor del Culto en la vida de Israel y en la misma formación de su Literatura.

La primera medida lógica ha sido la revisión de la crítica de los Profetas contra el Culto, el Sacerdocio y el resto de las Instituciones oficiales, revisión que ha demostrado que no se trataba de una condenación absoluta de las mismas (4).

Pero más allá de esto, el intento mismo de reconstruir la Liturgia cultual ha venido a poner en relieve una relación activa de los Profetas con el Culto.

En nuestros días se halla en pleno vigor una fórmula que pretende definir este «actual» aspecto del Profetismo: la fórmula «Profetismo cúltico». El término es tan impreciso como difícil de precisar.

---

(3) Véase para información J. WELLHAUSEN: *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlín, 1905; D. B. STADE: *Biblische Theologie des A. T.*, Tübingen, 1905, 205 s.; B. DUHM: *Die Theologie der Propheten...*, Bonn, 1875, 75 ss.; B. DUHM: *Israels Propheten*, Tübingen, 1922, 5 ss., 61 ss.

(4) Los pasajes «anticúlticos» más destacados son: Am. 5,21-27; Os. 6,6; 8,11; 14,2; Is. 1,11-17; 2,8; 29,13; Jr. 11,15; 14,12 ss.; Mi. 6,6-8; Sal. 40; 50; 51.

Pero su alcance genérico es evidente. Los Profetas no están desligados de las formas de vida religiosa de sus contemporáneos. El Culto es la expresión de esta vida religiosa y los Profetas toman parte en él. Algunos de los Profetas aparecen en contacto activo con los Santuarios por medio de los sacrificios, de la música, del oráculo. ¿No son ellos de alguna manera «especialistas del Culto» como los Sacerdotes? ¿Hay acaso en el marco de la Liturgia un papel reservado para el Profeta?

El estudio del Profetismo en relación con el Culto es, ante todo, de carácter histórico. El análisis atento de la figura histórica del Profeta, desde su primera aparición rudimentaria y salpicada de colores extranjeros, hasta sus representantes de la época dorada, descubre un continuo y multiforme contacto de esta Institución con los Santuarios y con el Sacerdocio. Este contacto es particularmente notorio cuando se piensa en el Vidente como Samuel, en los grupos proféticos de su época, y en el Profetismo oficial de los siglos posteriores. El calificativo de «cúlticos» se aplica, pues, a ellos ante todo (5). Pero no ha faltado el intento de hacerlo extensible a todos los Profetas: ello se debe al especialista sueco A. HALDAR, en un estudio comparativo entre el fenómeno profético de Israel con el de los otros pueblos antiguos del grupo semita (6).

A juicio de muchos especialistas del Antiguo Testamento, se ha llegado con ello a exagerar la nota «cúltica» y el tema se ha desorbitado. Yo he tenido ocasión de estudiar este problema, y creo que una buena medida de reserva ante la tesis «cultualista» conduce la exégesis por caminos más objetivos (7).

---

(5) Cf. S. MOWINCKEL: *Psalmenstudien III: Kultprophetie und prophetischen Psalmen*, Kristiania, 1923; H. JUNKER: *Prophet und Seher im A. T.*, Trier, 1927; A. R. JOHNSON: *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, Cardiff, 1944

(6) A. HALDAR: *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, Uppsala, 1945.

(7) Cf. H. H. ROWLEY: *The nature of the OT. Prophecy in the light of recent Study*, en «The Servant of the Lord and other Essays on the OT», London, 1952, III, 91-128; H. H. ROWLEY: *Ritual and the Hebrew Prophets*, JSSt 1 (1956), 338-360; E. J. JONG: *My Servants the Prophets*, Grand Rapids, Mich. 1952; O. PLÖGER: *Priester und Prophet*, ZAW, 63 (1951) 157-192; J. LINDBLOM: *Grundfragen der alttl. Wissenschaft*, en «Festschrift für A. Berthelet», Tübingen, 1950, 325-337; G. QUELL: *Der Kultprophet*, TLZ, 81 (1956), 401 s.; E. SJÖBERG: *De förexiliska profeternas förkunnelse*, SEA, 14 (1956), 7-42; P. P. SAYDON: *Cult and Prophecy in Israel*, «Melita Theologica», 4 (1951), 75-88;

Pero, aparte de este aspecto «histórico» del tema «Profetismo y Culto», hay otro más importante aún desde el punto de vista exegético: es el aspecto *literario*. A éste se hace referencia al hablar de «Liturgias proféticas».

El estudio de los *géneros literarios* distingue unos tipos de composiciones que se consideran característicos de la *lírica cultual*, de otros que lo son de la *literatura profética*. Ahora bien, estas categorías literarias teóricamente puras y distintas, se encuentran frecuentemente mezcladas en la realidad. Y así, dentro de la literatura profética hay piezas del todo semejantes a la supuesta lírica cultual y, viceversa, en la lírica cultual, o sea en los Salmos, hay composiciones de tipo esencialmente profética, como lo son aquellos Salmos en que hay un *oráculo*.

La cuestión se presenta, pues, en un doble campo: en los libros o fragmentos de libros proféticos de real o aparente carácter litúrgico, con estilo de Salmos, y en los Salmos en que el oráculo acusa alguna forma de presencia del Profeta.

¿Qué relación existe, pues, entre Profecía y Culto? O más concretamente ¿cómo explicar la presencia de poesía de tipo cúltico o al menos sálmico dentro de la literatura profética y, viceversa, de una forma de expresión típica del Profeta dentro de la poesía cúltica?

El problema se mueve, pues, dentro de un campo puramente literario e implica el enfrentamiento de Profecía con poesía cúltica, en términos de lenguaje, estilo y género de composición.

Con carácter más o menos provisorio se introdujo, cuando el estudio de los géneros literarios estaba en sus comienzos, el término de «liturgia» y de «liturgia profética», para designar este género de tipo mixto que acabamos de presentar. Pero la fórmula tuvo fortuna y fué quizá esta fortuna la que le hizo desbordar sus fronteras, precisamente al tomar proporciones la teoría del «Profetismo cúltico», a que antes hemos aludido

Como de la envergadura del tema se deja entender, no es esta la ocasión sino de señalar su alcance en la exégesis contemporánea y de hacer algunas observaciones metodológicas, que se refieren a precisión de términos y a limitaciones de aplicación.

---

5 (1952), 7-16; G. Fohrer: *Neuere Literatur zur alttl. Prophetie*, ThR, 19 (1951), 277-346; 20 (1952), 296-361; H. J. Kraus: *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des A. T.*, Neukirchen, 1956.

A. *Corrientes y teorías «cultualistas»*

Como queda ya indicado, la categoría literaria de «Liturgias proféticas» se aplica, en primer lugar, a los Salmos, o mejor, a un grupo determinado de piezas del Salterio, y, en segundo lugar, a algunos libros y a numerosos fragmentos de la literatura profética. El orden de la exposición no necesita, pues, sino seguir este proceso.

a) *Los Salmos en el marco cultual. «Liturgias».*

Hablando de *géneros literarios* en el Salterio, es inevitable comenzar por el nombre de HERMANN GUNKEL. Una buena parte de los estudios recientes sobre los Salmos se alimentan de su metología, de sus categorías literarias y de sus mismas conclusiones. Si bien es verdad que en punto al estudio de la Liturgia cultual se le ha sobrepasado gracias en parte a la nueva documentación en el campo de otras religiones y en parte el empleo de hipótesis más audaces, aún ello tiene con GUNKEL su punto de partida.

GUNKEL supone que los diversos tipos o géneros literarios del Salterio nacieron de esquemas de fiestas litúrgicas: fiestas de alegría o de duelo, de penitencia o de acción de gracias; pero, en realidad, pocos de los Salmos que nosotros conocemos proceden directamente de estos esquemas antiguos, sino que, aún siguiendo en su estructura estos esquemas, son producto «independizado» del Culto, y «espiritualizado» bajo el influjo de los Profetas del siglo VIII y VII. GUNKEL depende aún en este aspecto de los prejuicios de la Escuela crítica.

Las aportaciones de GUNKEL sobre géneros literarios y sobre la ambientación (Sitz im Leben) de los Salmos son, por lo demás, conocidas y no es éste el lugar de hacer referencia, sino a la categoría de «Liturgias» bajo la que él cataloga un pequeño grupo de Salmos, que escapan a la clasificación dentro de otros géneros (8).

En efecto, aparte de los grupos literarios de Himnos, Lamentaciones, Cantos de Entronización, etc., señala GUNKEL una serie de *composiciones mixtas* (Mischungen), de *poesías antifonadas* (Wechselgedichte) y de «Liturgias».

---

(8) H. GUNKEL-J. BEGRICH: *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lirik Israels*, Göttingen, 1933, 404 ss.

Las primeras se componen de un núcleo primitivo puro, al que se habrían incorporado temas y formas de géneros diversos, con el objeto de darle riqueza expresiva, sin por eso destruir su carácter inicial. El resultado es un mosaico de pequeños fragmentos en torno al núcleo primitivo, que siempre predomina (Sl. 19 ; 33 ; 119 ; 129) (9).

Las poesías antifonadas se caracterizan por el cambio de voz en la ejecución (real o ficticia) ; es decir, hay en el Salmo un cambio de voz entre solista y coro (Sl. 8), coro y comunidad (Sl. 46 ; 67 ; 80 ; 99) o doble coro (Sl. 136).

Las «Liturgias» participan un poco de los dos tipos precedentes. Son mezclas de géneros diversos, que se mantienen para formar, entre todos, una unidad superior. En ellas es esencial el cambio de voz, cambio que cede la palabra a tantos locutores como géneros hay en el Salmo (10).

La «Liturgia» es una composición destinada al Culto ; pero, sobre todo, es una composición que nace del Culto. En efecto, la disposición de los diversos elementos que integran la composición no es caprichosa, sino que corresponde al orden de ejecución de una ceremonia litúrgica (11). Y así viene a ser un reflejo de la ceremonia cultual que se desarrolla en el Santuario. A las diferentes voces corresponden diversos personajes, cada cual con su propio papel. El *carácter dialogal* (Wechsel der Stimme, Wechselgedichte) es, en efecto, propio de la poesía litúrgica (12).

Ahora bien: una de las voces que se deja oír en estas poesías antifonadas que pertenecen al Culto, pronuncia un *oráculo*. El oráculo (Yahvéh hablando en primera persona) forma, en efecto, parte de varias de estas composiciones. Este oráculo se supone pronunciado por un solista, normalmente por un Sacerdote (13). Con ello se obtiene el cambio de voz, el diálogo necesario en la liturgia (14).

Lejos de ser un fenómeno esporádico, inesperado, el oráculo es

---

(9) H. GUNKEL: l. c., 398 ss.

(10) «Von einer Liturgie ist da zu reden, wo Stücke verschiedener Gattungen in der Absicht einer einheitlichen Wirkung im Gottesdienste von wechselnden Stimmen zur Aufführung gebracht werden», H. GUNKEL: *Einleitung...*, 407; H. GUNKEL: *Jesaja 33, eine prophetische Liturgie*, ZAW, 42 (1924), 177-208; especialm. 182.

(11) H. GUNKEL: *Einleitung...*, 107.

(12) ID.: *l. c.*, 404 s.

(13) ID.: *l. c.*, 371 ss.

(14) ID.: *l. c.*, 408 s.

una parte normal de la lamentación del pueblo (15), de la lamentación del individuo (16), y de los Salmos reales (17). Y tiene una razón de ser, que es la de asegurar que la oración ha sido oída por Yahvéh (18).

Esta técnica de la Liturgia habría sido luego adoptada por los Profetas, con el fin de dar mayor expresividad a su mensaje. Naturalmente, el proceso es aquí inverso. En lugar de ser la lamentación la que toma el oráculo, propio del Profeta, es el Profeta que toma el estilo de la lamentación, para dejar oír luego el oráculo sobre ella (19).

De este modo nacen las «Liturgias proféticas», copias del esquema cultual preexistente de lamentación y oráculo (20). Otro tipo de «liturgias» serían las catequesis litúrgicas (Torah-Liturgien) (21), de las que el mismo GUNKEL encuentra dos ejemplos en el final de Miqueas y en el cap. 33 de Isaías (22).

GUNKEL estima que esta imitación de los Salmos en los Profetas es una técnica literaria. Así como los Salmistas habían adoptado la técnica del oráculo, propio al Profeta, del mismo modo los Profetas adoptan para expresar su mensaje, las formas de la lírica cultual. Esta solución de orden puramente literario será discutida bien pronto por algunos de los discípulos de GUNKEL.

* * *

SIGMUND MOWINCKEL es la otra gran figura que hace época en los estudios sobre los Salmos. Con él se acentúa la oposición a la antigua Escuela crítica y se pone de relieve el valor del Culto en la vida religiosa de Israel y en la formación de su Literatura (23). Esto implica también una reacción contra GUNKEL, que no se había librado del prejuicio de la oposición radical entre la religión cúltica y la religión profética. Y así, mientras GUNKEL piensa que la ma-

(15) ID.: *l. c.*, 136 ss., 408 ss.
(16) ID.: *l. c.*,177 ss., 409 s.
(17) ID.: *l. c.*, 157, 168 s.
(18) ID.: *l. c.*, 245 ss.
(19) ID.: *l. c.*, 137, 409 s.
(20) ID.: *l. c.*, 136 ss., 314, 358.
(21) ID.: *l. c.*, 327, 408 s.
(22) H. GUNKEL: *Des Micha-Schluss. Zur Einführung in die literatur-geschichtliche Arbeit am A. T.*, «Zeitschr. f. Sem.», 2 (1924), 145-178; H. GUNKEL: *Jesaja 33, eine prophetische Liturgie*, citado.
(23) Cf. S. MOWINCKEL: *Religion und Kultus*, Göttingen, 1933. Etc.

yor parte de los Salmos que nosotros conocemos se ha independizado del Culto bajo el influjo de los Profetas, sostiene MOWINCKEL que, con raras excepciones, nuestros Salmos nacieron del Culto y para el Culto; es decir, no son reflejo de unos esquemas litúrgicos que ya no tienen actualidad, sino expresión de la Liturgia viva, actual (24).

Como ocasión litúrgica para la que la mayor parte de estos Salmos habrían sido compuestos, piensa MOWINCKEL en la fiesta de Entronización de Yahvéh, cuyo ritual sería semejante al de la fiesta de Año Nuevo de Babilonia (25).

El elemento oracular que encontramos en varios Salmos y que GUNKEL atribuye a influencia profética, es una prueba más, según MOWINCKEL, de la existencia de una Institución de «Profetas cúlticos», que pertenecen al personal del Templo como Sacerdotes, y que tienen por misión pronunciar estos oráculos en el cuadro de la Liturgia festiva (26).

Para comprender todo el alcance de la teoría de MOWINCKEL, es preciso tener en cuenta su concepción dinámica y dramática del Culto.

El Culto es un *drama sacro*, que se representa en el día de fiesta, no como puro juego de arte, sino como un acontecimiento que tiene actualmente la misma eficacia que tuvieron los hechos representados en el momento de suceder. La dramatización hace estos hechos de nuevo actuales, con el mismo efectos sicológico que cuando sucedieron en realidad. Y es que el contenido de este *drama* son los hechos mismos en que se apoya la fe, la esperanza y la vida reli-

---

(24) S. MOWINCKEL: *Psalmenstudien II: Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Kristiania, 1922, 2; EL MISMO: *Psalmenstudien I: Awän und die individuelle Klagepsalmen*, Kristiania, 1921, 137. Su posición actual no ha variado: «Der 'Psalter' in der Bibel hängt engstens mit dem Kultus zusammen, nicht nur in dem Sinne, dass die einzelnen Psalmenformen ursprünglich aus dem Kultus hervogegangen sind, sondern auch so, dass nahezu alle die überlieferten Psalmen wirkliche Kultpsalmen sind, für den Kultus gedichtet und im Kultus verwandt». *Religion und Kultus*, 117.

(25) S. MOWINCKEL: *Psalmenstudien II.*

(26) S. MOWINCKEL: *Psalmenstudien III: Kultprophetie und prophetischen Psalmen*, Kristiania, 1923, 16. H. GUNKEL: *Einleitung...*, 137, piensa que no es el Profeta, sino un Sacerdote el que pronuncia el oráculo: «Wir dürfen uns also vorstellen, dass nach israelitioschen Brauch, wenn das Volksklagelied verklungen war, die Stimme des Priesters oder sonst eines Gottesmannes sich erhob, um dem demütigen Volke die Antwort Jahves zu geben.»

giosa de quienes lo presencian. Estos vuelven a vivirlos y vuelven a sentirse en su esfera salvífica, cada vez que éstos se representan. Aquello sucedió una vez y vuelve a suceder sin fin. No importa mucho que se trate de historia o de mito; para los primitivos no hay diferencia. Pero para la vivencia religiosa es mejor todavía que sea mito, pues éste permite conjugar con mayor agilidad los acontecimientos de la historia primera en la representación cúltica (27). La técnica de la representación dramática se sirve de medios elementales, suficientes, sin embargo, para satisfacer el gusto artístico y para obtener el efecto pretendido (28)

Todo esto pertenece a la esfera de la fenomenología religiosa primitiva. El antropólogo V. GRÖNBECH, en sus estudios sobre las Religiones nórdicas primitivas, es el que descubre esta concepción del Culto como un drama ritual, creador. S. A. PALLIS proyecta la misma idea sobre el ritual de la antigua Babilonia, idea que luego se aplica también en el campo de otras Religiones (29).

La Escuela llamada del «Mito y Ritual», inciada por S. H. HOOKE y TH. H. GASTER (30), coincide en este mismo momento, estu-

(27) S. MOWINCKEL: *Psalmenstudien II*, 21 ss.; EL MISMO: *Religion und Kultus*, 73 ss.; EL MISMO: art. «Drama» en RGG, I 2000-2003. Véase sobre el particular W. F. ALBRIGHT: *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore, 1940, 39 s.: «Of course, myths themselves often result from the combination of a series of still more primitive cultic acts, usually of sympathetic or homoeopathic character. But such a primitive series of acts cannot be put into dramatic form until they have been connected by a story sufficiently exciting to estimulate mimesis. In this connection it should be emphasized that recent discoveries in Egypt and Babylonia have demonstrated the great antiquity of mimetic rites and cultic dramas, previously assumed by many historians of religions but without adequate proof.»

(28) S. MOWINCKEL: *Psalmenstudien II*, 25; EL MISMO: *Religion und Kultus*, 73 s.

(29) V. GRÖNBECH: *The Culture of the Teutons*, 2 vols., London-Copenhagen, 1931 (La primera ed. publicada en danés, en 1909-1912). S. A. PALLIS: *The Babylonian Akitu Festival*, Copenhagen, 1926. Cf. J. PEDERSEN: *Israel. Its Life and Culture*, I-II, London, 1946.

(30) S. H. HOOKE: *Myth and Ritual: Essays on the Myth and Ritual of the Hebrews in Relation to the Cultic Pattern of the Ancient East*, Oxford, 1933; EL MISMO: *The Labyrinth: Further studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World*, Oxford, 1935; EL MISMO: *The origin of early semitic Ritual*, Oxford, 1938; TH. H. GASTER: *Thespis: Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*, New York, 1950. Cf. R. FOLLET: «Bib.», 33 (1952), 139-142; R. DE VAUX: RB (1951), 629-631; R. T. O'CALLAGHAN: *Ritual, Myth and Drama*, Or 22 (1953), 418-425.

diando el Mito en función del Culto, y el Culto en función del Mito. La formación de los Mitos tendría en cuenta una representación dramática que les va a perpetuar y que de hecho les perpetúa. Ahora bien: como el Mito no conoce fronteras, sino que pasa de unos pueblos a otros, es lógico pensar que todas las mitologías fueron concebidas en función de un Ritual semejante.

La Religión de Israel no sería una excepción en este concierto, sino que debería participar del Ritual común a todos los pueblos del antiguo Oriente.

MOWINCKEL traslada a Israel la liturgia babilónica de la fiesta de *Año Nuevo*, en la que se hacía la Entronización de Bel-Marduk. Esta liturgia tiene un margen tal para temas, sean históricos como mitológicos, que MOWINCKEL no necesita hacer mucho esfuerzo para centrar en ella, por uno u otro concepto, la mayor parte de los Salmos israelitas.

Después de MOWINCKEL es toda una Escuela, si queremos llamarla así, la que desarrolla las consecuencias de esta teoría y las aplica a los diversos géneros de la Literatura hebrea. No importa que en la esfera del Mito se conceda la primacía al tema de la «divina realeza», de la muerte y resurrección del dios, o del perpetuo conflicto del «Urmensch» con el Caos primordial; todo ello no es más que una policromada variación, que no se sale de la misma concepción y del mismo cuadro.

Es, sin embargo, interesante el que, persiguiendo el mismo intento de reconstruir la liturgia del antiguo Israel y de interpretar los Salmos en la esfera del Culto, se haya delineado un camino específicamente *israelita*. A ello han contribuído en gran medida los estudios de M. NOTH, de A. ALT, de G. VON RAD, de H. J. KRAUS, etcétera, para no mencionar sino algunos nombres más beneméritos (31). A. WEISER, aún dependiendo en gran medida del esquema de MOWINCKEL, interpreta los Salmos en torno a una gran fiesta, que, si bien no parece tener apoyo suficiente en la historia, sería típicamente israelita: la *fiesta de la Alianza* (32).

---

(31) M. NOTH: *Das System der Zwölf Stämme Israels*, Stuttgart, 1930; EL MISMO: *Geschichte Israels*, Göttingen, 1950; A. ALT: *Die Ursprünge des israelitischen Rechtes*, en «Kleine Schriften zur Geschichte de Volkes Israel», I München, 1953, 278-332, especialm. 323 ss.; G. VON RAD: *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, Stuttgart, 1938, 35 s. H. J. KRAUS: *Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes*, München, 1954.

(32) A. WEISER: *Die Psalmen* (ATD), Göttingen, 1950; EL MISMO: *Zur*

b) *Aplicación del método a la Literatura profética.*

Dentro del amplio cuadro de mito, ritual y drama, tal como queda esbozado, el oráculo de los Salmos es algo normal y hasta necesario para conseguir el diálogo y la virtualidad dramática que da un *inspirado* al acto litúrgico.

Pero, aparte de los Salmos, la hipótesis de una Institución de *Profetas cúlticos* ofrecería una solución paralela para las piezas proféticas de supuesto carácter cultual.

GUNKEL había propuesto como explicación que los Profetas adoptan formas de la liturgia para presentar su mensaje. Ejemplos de ello serían el final de Miqueas y el cap. 23 de Isaías (33). En el mismo sentido analiza G. HYLMÖ Is. 25,1; 26,21, concluyendo que por su estilo, ritmo y composición, es un ejemplo típico de «liturgia profética» (34).

Pero la verdadera «liturgia profética» no sería una mera imitación de estilo, sino auténtica realidad litúrgica; es decir, una pieza escrita para el Culto, con las características del ritual de la fiesta para la que habría sido destinada.

En este sentido se reexaminan algunos de los escritos proféticos, entre los que tienen preferencia Nahum, Habacuc, la Segunda Parte de Isaías y Joel (35). Según ello, el «profetismo cúltico» no se compone sólo de Profetas masivos populares, innominados en la historia

---

Frage nach den Beziehungen der Psalmen zum Kult: Die Darstellungen der Theophanie in den Psalmen und im Festkult, en «Festschrift für A. Bertholet», Tübingen, 1950, 513-531; cf. H. BÜCKERS: *Zur Verwertung der Sinaitraditionen in den Psalmen*, «Bib.», 32 (1951), 401-422; A. GONZÁLEZ: *La tradición del Sinaí en el Culto de Israel*, en CUADERNOS (II, de Sda. Escritura), Roma, 1955, 9-38.

(33) Cf. supra, nota 22. Como imitaciones de una «liturgia» de Lamentación y oráculo señala Gunkel los siguientes pasajes proféticos: Is. 26, 8-14a.14bs.; 26, 16-18.19-21; 33, 7-9.10-12; 32, 2.-6; 49, 14.15ss.; 49, 24.25s.; 59, 9-15b.15c.15c.-20; 63, 7-64, 11.65; Jr. 3, 22b.-25.4, 1s.; 14, 1-9.10; 14, 19-22.15,1s.; 31, 18s.20; 51, 34s.36ss.; Os. 6, 1-3.4-6; 14, 3s.5-9; Mi. 7, 7-10.11.13; 7, 14-17.18-20; Hab. 1, 2-4.5-11; 1, 12-17.2,1ss. Cf. *Einleitung...*, 137 s.; *Micha-Schluss*.

(34) G. HYLMÖ: *De s. k. profetiska Liturgiarnas. Rytm, stil och komposition* (LUA, NF 1, 25, 5). Lund, 1929. Además del estudio detallado de Is. 25, 1-26, 21, presenta en esquema de «liturgias» Is. 33, 1-24; 59, 1-20 + 63, 1-6; 63, 7-65, 23; Mi. 7, 7-20; Hab. 1, 12-2, 20.

(35) Cf. O. EISSFELDT: *The prophetic Literature*, en «The Old Testament and Modern Study», Oxford, 1951, 145 ss.; C. G. FOHRER: *Neuere Literatur zur alttl. Prophetie*, ThR, 1952, 241 ss.

bíblica, sino también de Profetas escritores: sus escritos serían piezas destinadas al Culto desde su mismo origen.

El libro de Nahum, en la estima de P. HUMBERT, no es un libro de carácter profético, sino una «liturgia» escrita después de la caída de Ninive, como «libretto» de su celebración festiva (36). A. HALDAR mantiene el carácter profético del Libro, en cuanto inmediatamente anterior a la caída de Nínive. Según él sería un folleto de propaganda político-religiosa de los círculos cúlticos de Jerusalén contra la ciudad enemiga. Como en la Literatura Sumero-Acádica y Ugarítica, el autor usa imágenes y expresiones que se refieren a la lucha mítico-cúltica de Yahvéh con las potencias del Caos, ahora representado por los enemigos políticos. Enemigos políticos y enemigos religiosos se confunden. Y es que el libro procede de los círculos cúlticos, de un Profeta cúltico (37).

Tesis idéntica sostiene P. HUMBERT respecto del *Libro de Habacuc*. Profecía y Culto se entrelazan en esta «liturgia», elaborada para una fiesta en el Templo de Jerusalén, en el año 602-601, y dirigida contra el tirano rey Joaquín. En la liturgia de dicha fiesta serían particularmente importantes los oráculos de 1,5-10 y 1,11-17, que un Profeta debía pronunciar en el acto. Todo el Libro es una mezcla de lenguaje profético y de lenguaje cúltico (38). Esta tesis de HUMBERT encuentra eco entre algunos otros autores (39).

El Libro de Joel entra en el mismo esquema cultual, después de los estudios de A. S. KAPELRUD y de I. ENGNELL. Joel sería un Profeta cúltico, que se inspira en el ritual de un día de penitencia, o que compone directamente su libro para él (40).

A propósito del *Siervo de Yahvéh*, en la Segunda Parte del Libro de Isaías, se ha hecho entrar en juego la antigua mitología

---

(36) P. HUMBERT: *Essay d'analyse de Nahoum 1,2-2,3*, ZAW, 44 (1926), 266-280; EL MISMO: *Le Problème du livre de Nahoum*, RHPhR, 12 (1932), 1-15; EL MISMO: *La vision de Nahoum 2, 4-11*, AFO, 5 (1928/29), 14 ss.

(37) A. HALDAR: *Studies in the Book of Nahum*, Uppsala, 1947. Cf. J. LECLERCQ: *Nahum*, en «Etudes sur les Prophètes d'Israel», Paris, 1954, 85-110.

(38) P. HUMBERT: *Problèmes du livre d'Habacuc*, Neuchatel, 1944.

(39) Cf. W. F. ALBRIGHT: *The Psalm of Habakkuk*, en «Studies in the OT. prophecy», Edinbourg, 1950, 1-18; P. BEGUERIE: *Le Psaume d'Habacuc*, en «Études sur les Prophètes d'Israel», 53-84.

(40) A. S. KAPELRUD: *Joel Studies*, Uppsala, 1948; I. ENGNELL: *Joels bok*, en «Svenskt Bibliskt Uppslagsverk», I, 1078 ss.; cf. J. STEINMANN: *Remarques sur le livre de Joël*, en «Etudes sur les Prophètes d'Israel», 147-173.

oriental. H. S. NYBERG encuentra la figura literaria del Siervo paciente integrada por los temas mitológicos del dios que muere y resucita, de los misterios de Tammuz; del Rey que vicariamente sufre por su pueblo, y del antepasado o del «Urmensch», que sobrevive en medio de la comunidad Estas tres líneas del mito se reúnen en el Siervo de Yahvéh, que es el Mesías y que es Jesús sufriendo vicariamente por su pueblo. La concepción griega no hará sino pasar del Mito al «logos» (41).

Con pequeñas diferencias en cuanto al origen del tema del Siervo paciente, CH. R. NORTH coincide sustancialmente con NYBERG (42). Y lo mismo cabe decir de C. LINDHAGEN y de I. ENGNELL. Este último entiende el complejo de Is. 35 y 40-55 como la imitación profética de una «liturgia» o como la «liturgia» misma de la fiesta de Año Nuevo. Para ello servirían de apoyo algunos de los Salmos reales (Sl. 18; 89; 118), en que el Rey David aparece humillado y sufriente; David sería el tipo que sirve de puente entre Tammuz y el Siervo de Yahvéh, que es el Mesías (43).

A la luz del ritual litúrgico estudian todavía otros fragmentos menores de Isaías, M. B. COOK, J. MORGENSTERN, I. ENGNELL, etc. (44).

B. *Algunas observaciones de carácter general*

Esta exposición sumaria de algunos de los estudios actuales en torno al Culto, nos permite ver de relieve el cuadro en que se presenta el tema de las «Liturgias proféticas». Naturalmente, no es po-

---

(41) H. S. NYBERG: *Smärtornas man: en studie till Jes. 53, 13-55, 12*, SEÅ. 7 (1942), 5-82.

(42) CH. R. NORTH: *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah: an Historical and Critical Study*, Oxford, 1948.

(43) C. LINDHAGEN: *The Servant motiv in the OT.*, Uppsala, 1950; I. ENGNELL: *'Ebed Yahveh Songs and the Suffering Messiah in Deutero-Isaiah*, BJRyL, 31 (1948), 54-93; cf. S. MOWINCKEL: *Til uttrykhet 'Jahvaes Tjener'*, NTT, 43 (1942), 24-26.

(44) M. B. CROOK: *A suggested occasion for Isaiah 9, 2-7 and 11, 1-9*, JBL, 68 (1949), 213-224: opina que sería la «liturgia» de entronización del Rey Joas en Judá. J. MORGENSTERN: *Two propheties from 520-516 B. C.*, HUCA, 22 (1949). (1949), 365-431: estudia Is. 55, 1-5 y 60, 1-2.5-7 en función de la liturgia de la Dedicación del Templo en el año 516. I. ENGNELL: *The Call of Isaiah*, Uppsala, 1949; cf. P. BEGUERIE: *La vocation d'Isaïe*, en «Etudes sur les Prophètes d'Israel», 11-51.

sible prestar atención en este momento a cada una de las teorías o de las corrientes aludidas. Pero tal vez no sean fuera de caso algunas observaciones generales, que contribuirán a matizar luego el tema concreto.

En primer lugar, el contexto de Mito y Ritual, creado de la fusión de datos provenientes de pueblos y Religiones distintas, tiene el riesgo de borrar demasiado las fronteras y de desvirtuar las características y el sentido propio de cada una de las Religiones en singular. Y es que subyacente a la fenomenología más o menos semejante, hay en cada Religión una autonomía del pensamiento y un espíritu profundo, que escapa a la apreciación del mero fenomenologista. Ello vale lo mismo para la interpretación de los Mitos, creencias o historia, que para la reconstrucción de la Liturgia.

Israel, concretamente, no tiene ninguna Institución que de alguna manera no exista también en sus pueblos vecinos. El Culto, la Monarquía, el Sacerdocio, el Profetismo, no son Instituciones exclusivas suyas. Israel aprende de sus vecinos. Pero Israel tiene, y ello en grado creciente a lo largo de su historia, un concepto de Dios y de sus relaciones con el hombre, que le es propio. Y es este concepto de Dios el que determina el sentido de sus Instituciones y de toda su Religión.

Y lo mismo cabe decir de su Literatura. En ella se encuentran géneros literarios paralelos a los de otras Literaturas, pero su ambientación vital tiene una atmósfera religiosa propia, que es la de sus concepciones particulares. La comparación fenomenológica es, pues, sólo válida en un primer estadio de la investigación.

En segundo lugar, los elementos proféticos del Salterio, no suponen precisamente la existencia de un cuerpo de Profetas cúlticos. Los Salmos que reproducen más directamente una influencia profética son en gran parte de sentido escatológico y con menos indicios de haber sido compuestos para el Culto. La presencia de los Profetas en los Salmos es bien más profunda de cuanto pudiera serlo a través del «Profetismo cúltico», que nunca dejaría de ser el Profetismo popular masivo, oficial, tan desprestigiado en la predicación de los grandes Profetas. Este influjo profético puede haber seguido otro proceso, cual es la lectura y meditación sobre los Profetas por parte del Salmista.

En tercer lugar, el carácter cúltico de la mayor parte de los Salmos es problema muy discutible. Ante todo, no escapa a una pe-

tición de principio el que, a falta de datos de carácter histórico, se haga uso de los Salmos para reconstruir una serie de esquemas litúrgicos, a la luz de los cuales se hayan de interpretar luego los mismos Salmos

Es indudable que parte de los Salmos se empleaban en el Culto; pero de ello tenemos información bien precaria por lo que se refiere a la Liturgia pre-exílica. Apenas algunos datos en el Pentateuco y en los llamados «Profetas primeros» (45). Se habla de cantos, de gritos, de danzas; pero ¿se trata realmente del canto de los Salmos que actualmente conocemos? (46). El análisis literario nos demuestra que numerosos Salmos fueron retocados y readaptados para poder ser empleados en el Culto, en época posterior (47). En esta época posterior tenemos noticias efectivamente de su empleo en el Culto (48). Pero ello mismo indica que no había muchos Salmos que

(45) «Les textes bibliques nous engagent à penser que sous la monarchie un certain lien a existé entre la psalmique et le culte, mais ces données restent sporadiques et vagues... Il est remarcable que les prescriptions cultuelles si minutieuses du Code sacerdotal ne comportent pas la moindre allusion à un chante liturgique quelconque», A. ROBERT: *L'exégèse des Psaumes selon les méthodes de la 'Formgeschichteschule'. Exposé et critique*, en «Miscell. Biblica M. Ubach, Montisserrati, 1953», 211-225, especialm. 221 s. Cf. R. TOURNAY: *Les Psaumes*, Paris, 1955, 34 ss.: «Les psaumes directement composés en vue d'un acte liturgique sont donc moins nombreux qu'on ne l'a parfois supposé; il est vrai que plusieurs furent adaptés après coup. S'il ne faut pas exagérer l'importance de ces adaptations, on aurait tort de les méconnaître» (pág. 36).

(46) En época antigua se celebra con cantos el regreso de los ejércitos victoriosos (cf. Ex. 15, 21; I Sm. 18, 7; 21, 12; 29, 5); esto reviste a veces el carácter de fiesta religiosa. En Ju. 16, 23 ss. tenemos el esquema de una fiesta filistea, sin duda, concebida según el esquema israelita. Las fiestas de Yahvéh se celebran con danzas (Ju. 21, 19 ss.); en el traslado del Arca oímos sobre cantos y danzas (II Sm. 6, 5.16). Amós 5, 23 habla de cantos y de son de arpas con ocasión de los sacrificios; Is. 30, 29, del canto alegre como en un día de fiesta. Jr. 33, 11 menciona gritos de júbilo y el canto «Dad gracias a Yahvéh Sebaot, porque Yahvéh es bueno, porque es eterno su amor», tantas veces repetido (cf. II Cro. 5, 13; 7, 3; 20, 21; Esd. 1, 11; I Mac. 4, 24; Dn. 3, 30) hasta en los Salmos aparentemente litúrgicos (100, 106, 107, 118, 136). Luego oímos también hablar de Cantores (Esd. 2, 41; 12, 27; Neh. 7, 44...). N. H. RIDDERBOS: *Psalmen en Cultus*, Kampen, 1950, trata este tema; teóricamente se probaría la existencia de una Salmodia cúltica anterior ya a David. Tal vez Ridderbos da demasiado valor a la información de las Crónicas. Con respecto a los Salmos actuales, habla sobre todo de *adaptación* de los mismos para el uso litúrgico (páginas 26 s.).

(47) Cf. R. TOURNAY: *Les Psaumes*, 37 s.

(48) Cf. infra, pág. 24 s.

tuvieran las características requeridas para este empleo y que los que son adaptados no habían sido compuestos con tal destinación. En consecuencia, no es un postulado indiscutible el que la mayor parte de los Salmos hayan sido escritos para el Culto (49).

A la vista de estas observaciones de carácter general, pasamos ahora al punto concreto de las «Liturgias proféticas», buscando hacer sobre ello algunas precisiones metodológicas.

2. Precisiones metodológicas

En las páginas precedentes se ha hecho repetidamente uso de términos, que son esenciales en nuestra cuestión, pero cuyo sentido es polivalente y vago. Tales los términos «liturgia», «poesía cúltica», «uso litúrgico», etc. Una metodología apta debiera comenzar por definir estos términos, a fin de que lo que se afirma o se niega tenga un punto preciso de referencia.

A. *Concepto de «liturgia» como género literario*

A partir de la Versión de los Setenta, el término «liturgia» adopta un sentido técnico en el ámbito del Culto público (50). La forma verbal l e i t u r g e o traduce el verbo hebreo s â r a t, siempre que éste se emplea en sentido de «servicio cultual»; y traduce, así mis-

(49) Cf. A. R. Johnson: *The Psalms*, en «The Old Test. and Modern Study», 181 ss. N. H. Ridderbos: *Psalmen en Cultus*, 27, contrapone las conclusiones de Gunkel con las de B. D. Eerdmans: *The Hebrew Book of Psalms* (Oudt. St., IV). Leiden, 1947 y observa: Gunkel es demasiado constructivo; sabe demasiado o bre el origen y evolución de la Salmodia en Israel; depende demasiado de la concepción evolucionista. Eerdmans recomienda *realismo* y *objetividad*. Esto es de tener aún más en cuenta, al ver la ulterior evolución de la teoría de Gunkel en la escuela escandinava. Eerdmans es un correctivo saludable, aunque vaya menos al fondo de la realidad cúltica de los Salmos (págs. 27 s.).

(50) Palabra compuesta etimológicamente de l e i t o s, «el pueblo o lo relativo a la comunidad» y de la raíz e r g, en su forma sustantival (e r g o n) o verbal, viene a significar (prestar un servicio al pueblo como agrupación política». En su sentido primero tiene matiz profano, más o menos técnico, de servicio a la comunidad. Su uso como término técnico para el Culto (uno de los cometidos de la comunidad), es ya conocido en la literatura profana extrabíblica: pero como expresión consagrada para ello se debe a la Versión de los Setenta. Cf. Strathmann, en «Kittel, Theol. Wörterbuch», IV, 225.

mo, otras raíces hebreas que se usan para expresar el mismo concepto. Con escasas excepciones, se trata del Culto público de Yahvéh, dirigido por los Sacerdotes y Levitas en el Tabernáculo o en el Templo (51). Idéntico es también el uso de la forma nominal l e i t u r g i a que corresponde al término hebreo a b ô d â h y a algún otro equivalente del texto hebreo

En la Literatura rabínica y en el Nuevo Testamento, las dos formas tienen el mismo significado técnico de «Culto público».

La Iglesia cristiana sigue, a su vez, empleando el término «liturgia» para designar su servicio público y oficial. Pero aún dentro de ello hay lugar a más o menos precisión. En sentido amplio abarca todo el conjunto de servicios religiosos oficiales (en cuanto opuestos a «privados»): ritos, oraciones, Sacramentos... En sentido estricto se refiere a la Misa y a la Eucaristía.

En el campo de la Fenomenología religiosa, la Liturgia, tomada en el sentido corriente, consta de dos partes esenciales: Acciones (Dromenon) y Palabras (Legomenon).

La primera parte se refiere a los *ritos*, en cuantos expresivos de lo religioso. El central de los ritos es el *sacrificio*. En torno al sacrificio o independientemente de él, hay toda una serie de acciones, gestos, posturas corporales (postraciones, genuflexiones, ósculos...), que pertenecen también al Ritual. En las Religiones primitivas es necesario también un puesto para la magia, el encantamiento, la adivinación. Las *procesiones* son, de suyo, un drama elemental; a veces se prestan a representaciones complejas de escenas trascendentes de la historia y de misterios y mitos pertenecientes o incorporados a la misma. La bendición en nombre de la divinidad se expresa también por medio de acciones rituales.

La segunda parte, las Palabras, es el elemento descriptivo, que expresa o aún confiere a las acciones su significado y su valor simbólico religioso. La Teología cristiana se ha valido de los conceptos de «materia» y «forma». En esta parte de la Liturgia entra la oración, el canto, la palabra divina: la divinidad misma habla por un intermediario. Mediante la lectura de un texto, se recuerdan los grandes acontecimientos salvíficos del pasado, que siguen vivos en el presente; la predicación explica esos acontecimientos. Por contraposición, pertenece también a la Liturgia el *silencio*, con toda su elo-

(51) STRATHMAAN: *l. c.*, 227

cuencia religiosa. Ordinariamente la Lengua de la Liturgia es distinta del idioma usual: es la Lengua sacra (52).

Siguiendo todavía en el terreno de las Religiones en general, se observa, además, que la Liturgia es, de suyo, fija, invariable, oficial. Dado su carácter sagrado, sólo con grandes dificultades se logra introducir en ella modificaciones. Para asegurar su estabilidad se fija por escrito. En las más antiguas Literaturas se conservaban ya cuidadosamente los formularios religiosos de la Liturgia. Este es el primer ensayo de «Libros litúrgicos», cuyo objeto es conservar fielmente los textos sagrados y las «rúbricas» o explicaciones para la ejecución precisa del servicio litúrgico.

Teniendo en cuenta el carácter dramático del Culto (y el drama es de origen religioso), se ha introducido el término de «libretto» para designar el texto sagrado que está destinado a una fiesta determinada. La palabra tiene un sentido técnico, reservado a la letra de una ópera u obra dramática, destinada a ser puesta en música. Pero en sentido más amplio, se aplica al argumento de una pantomima y al texto de toda representación dramática.

Y al definir así el «libretto» acabamos de describir, de la forma más concreta, lo que puede ser una «liturgia».

Por supuesto, no hay en ella rúbricas o normas para su ejecución, a través de su carácter dialogal o antifonado. Y más todavía, por su contenido se podría reconstruir la ocasión litúrgica para la que había sido destinada, y su mismo ritual.

En efecto, algunos Salmos parecen haber tenido en vista alguna recurrencia litúrgica concreta al ser compuestos, y permiten adivinar su forma de ejecución en el Culto.

El *Salmo 20* alude, en el v. 4, a ofrendas y holocaustos. En el contexto se ve que son ofrendas por el Rey antes de salir a la guerra. No se podría determinar a qué Rey concreto se refiere. Pero existen datos históricos sobre esta costumbre (I Sm. 7,9; 13,9; I Re. 8,44). Se trataría, pues, de una «liturgia» para dicha ocasión. El Salmo contiene el diálogo que requiere la liturgia: la primera parte podía ser recitada por el coro; luego hay una parte para el solista (v. 6e y 10). Se piensa que los v. 7-10- son un oráculo (Gunkel); la estructura

(52) Cf. Mensching: *Liturgie*, en RGG, III, 1183-1185; A. Bertholet: *Kultus*, en RGG, 1368; G. van der Leeuw: *La Religion dans son essence et es manifestations. Phénomenologie de la Religion*, Paris, 1948, 370, 429.

no es, sin embargo, de tal; la certeza de haber sido escuchado no requiere un oráculo.

El *Salmo 21* aparece, por su tema y estructura, como una continuación o una réplica del precedente: una acción de gracias por el Rey, después de la victoria. El lenguaje parece, sin embargo, tardío, y no hay en el Salmo alusión a circunstancias litúrgicas.

El *Salmo 95* comienza con un himno procesional, como el 24, el 68 y el 132; éste último es una reevocación postexílica del traslado del Arca por David. Difícilmente alude a una celebración regular del mismo acontecimiento, puesto que no se sabe que el Arca haya vuelto a salir del Templo desde la época de Salomón. En el v. 6 del Salmo 95 se hace una invitación a entrar en el Santuario (cf. comienzo del Salmo 100), y en la segunda parte hay una exhortación de tipo deuteronómico en forma de oráculo. El Salmo pudiera cuadrar bien en la fiesta de los Tabernáculos (cf. Dt. 31,11).

Semejante a éste es el *Salmo 81*, también de tipo deuteronómico y apto para la misma ocasión litúrgica. El *Salmo 134* puede entenderse como una invitación de los Levitas a los peregrinos, con una bendición final (v. 3) para la comunidad. El *135* es también comprensible en la liturgia del Segundo Templo.

Los *Salmos 15* y *24* pudieran interpretarse como «liturgias» de entrada al Santuario. Un modelo o un eco de los mismos se encuentra en Is. 33,15 y en Mi. 6,6-8. ¿Se trata de un diálogo entre el peregrino y el Levita a las puertas del Templo, o de una técnica estilística para hacer una síntesis de enseñanza moral? La parte final del 24 se refiere al traslado del Arca y pudiera ser antigua; pero el comienzo del Salmo y el 15 son más bien tardíos. No es posible determinar cuál de estos cuatro fragmentos depende del otro. Lo más probable es que todos dependan de un esquema común: el esquema es una pregunta y una respuesta con enseñanza moral. ¿Son los laicos que hacen una pregunta al Sacerdote? Ello es corriente en Babilonia y en Grecia: los especialistas de la adivinación responden a las preguntas que se les hacen. También en Israel se hace así, como se ve por Ag. 2 y Zc. 7,3 ss. Pero aquí se trata de preguntas sobre fórmulas estilizadas, en que la respuesta es una síntesis doctrinal y no la satisfacción de una duda concreta. Por eso, aunque el origen de esta técnica de enseñar venga quizá de la costumbre de preguntar y responder, las actuales fórmulas estereotipadas se explican mejor como provenientes de especies de «catecismos» que se formulan

en breves síntesis para que puedan retenerse en la memoria. De aquí que no es la vía litúrgica la única ni, creo, la mejor para entender estos Salmos (53).

Algunos Salmos hablan de circunstancias litúrgicas concretas, de un sacrificio de acción de gracias, de una procesión, de una fiesta (cf. Sl. 65; 67; 11 con Neh. 8,15, etc.).

Pero aún estos Salmos de más aparente carácter litúrgico son fuentes imprecisas para la reconstrucción de una determinada recurrencia litúrgica. Su carácter poético y su lenguaje metafórico e inconcreto hacen difícil el determinar si se trata de alusiones a un acto que se celebra realmente, si son meras imágenes literarias.

Solamente cuando por otro cauce poseemos información sobre un acto cúltico y sobre sus características, podemos interpretar con cierta garantía los Salmos en su marco. La misma técnica dialogal, el cambio de voz o la presencia de tipos literarios diversos en un Salmo, no son indicio necesario de su carácter litúrgico (54). Y lo mismo hay que decir de los fragmentos proféticos que entren en cuestión.

B. *Limitaciones de aplicación.*

Para que un Salmo u otro fragmento literario pueda interpretarse como una «liturgia» en el sentido expuesto, debería verificar ciertas condiciones, que se refieren unas a la festividad litúrgica y otras a la pieza misma en cuestión.

Si no queremos detenernos, en gracia a la brevedad, más que en normas fundamentales, diremos que, ante todo, es preciso que conste de la *existencia de una fiesta u ocasión litúrgica*, a cuyo ritual corresponda la pieza literaria de que se trata (55). Y es que, por definición, ésta no ha sido compuesta al azar, ni la variedad de elementos dialogales o fragmentos de género diverso es caprichosa, sino que habría tenido a la vista el ritual de una fiesta determinada (56). De suyo,

---

(53) Cf. G. Castellino: *Libro dei Salmi*, Roma, 1955, 736.

(54) Cf. R. Tournay: *Les Psaumes*, 35 s.

(55) Cf. H. Gunkel: *Einleitung...*, 407 s.; S. Mowinckel: *Prophetie und Tradition*, Oslo, 1946, 56 s.

(56) H. Gunkel: *Einleitung...*, 407.

la combinación de unidades literarias de tipo diferente es frecuente en los Profetas, fuera de toda conexión cultual (57).

En segundo lugar, esa fiesta u ocasión litúrgica debe ser *israelita*, puesto que se trata concretamente de la Literatura de Israel. Se pudiera recordar a este propósito una afirmación tan poco sospechosa como de S. MOWINCKEL: «Una «liturgia profética» debe tener un esquema (pattern) asignable, según el cual se ha formado. Y en esto hay que cuidarse de operar con muestras extrañas; debemos poder mostrar trazas de su uso en el culto de Israel» (58). Con esto se compagina mal, sin embargo, su reconstrucción de la Liturgia pre-exílica en torno a la fiesta babilónica de Año Nuevo, mencionada por vez primera en Israel en Ezequiel (40,1).

Por parte de la pieza misma, ésta debe reflejar, de alguna manera, el *tema fundamental y alguna circunstancia del ritual de la fiesta*, que le ha servido de modelo.

Aparte de ello, el carácter litúrgico de una pieza literaria implica una serie de características de lenguaje, de estilo y de composición. El Culto tiene su lenguaje, su terminología preferida. Y aún éste es criterio relativo, pues, al constituir el Culto lo más entrañable de la vida del pueblo, sus expresiones y sus imágenes pasan con toda normalidad a los demás campos de la Literatura. El estilo de la Liturgia es esquematizado, inconcreto, impersonal; si conmemora hechos históricos, los evoca desde la debida distancia, a fin de proveerse de la validez universal, que le hace repetible en las circunstancias más desiguales. Las alusiones concretas a lo histórico se atenúan para conseguir la aureola y el carácter ideal que le confiere esta validez universal. Así sucede con las gestas de los primeros tiempos del pueblo y con la figura de David, primer eslabón de la línea real mesiánica.

La Liturgia es esencialmente permanente, invariable, repetible. No es para una vez, para un día. Hay acontecimientos que pueden provocar una celebración inmediata; pero su misma liturgia se hará según modelos viejos. Los hechos que la Liturgia conmemora son más bien hechos salvíficos distantes, con valor eterno. No se concibe fácilmente un ritual nuevo para cada nueva circunstancia.

Y otra condición todavía (y esta se refiere particularmente a los fragmentos proféticos de supuesto carácter litúrgico) es que *la com-*

(57) Cf. Am. 1, 3-2, 16; Is. 48, 1-11; 55, 6-13. Cf. S. MOWINCKEL: *Prophetie und Tradition*, 56 s.

(58) S. MOWINCKEL: *Prophetie und Tradition*, 56.

posición sea separable de su contexto, a no ser que todo el texto sea una unidad litúrgica (imagínese Joel, Habacuc...). Si realmente ha sido inserido *a posteriori* en su contexto, tendrá unas características singulares, que no sólo permitan, sino que exijan su separación, para su completa fluidez, del texto primitivo (59).

* * *

Estas condiciones esenciales restringen un tanto el empleo abusivo del término «liturgia» y aconsejan seguir otros caminos para explicar el ambiente de origen de piezas literarias difíciles. Dada la dificultad de reconstruir la Liturgia del antiguo Israel, es fácil atribuirle la explicación de todo lo inexplicable. Pero resta en pie el problema de si la explicación obtenida es la verdadera. Para salir del mundo vago, en que hoy fluctúa el tema de la relación de la Literatura con el Culto, sería deseable la máxima precisión de términos.

Uno de los equívocos viene de la valoración del *vocabulario*. Es sabido que dentro de una época y de un ambiente determinados, el vocabulario y las imágenes del lenguaje pasan de unos géneros a otros. Se han señalado, p. e., y con razón, las semejanzas entre Jeremías y el Deuteronomio. El que un fragmento dado tenga pues semejanza de vocabulario con los Salmos, no concluye necesariamente a su carácter litúrgico, primero por la razón indicada, y segundo porque está bien lejos de ser probado que la mayor parte de los Salmos sean de origen litúrgico (60).

Tampoco la *técnica dialogal* y el cambio de voces es indicio suficiente del carácter litúrgico de una pieza literaria. GUNKEL concede demasiada importancia al diálogo, pero los testimonios aducidos no prueban su empleo precisamente en época muy antigua (Ex. 15, 20 s.; I Cro. 16, 36; Esd. 3, 11; Neh. 12, 27 ss.; Is. 6, 3; Judit 15, 14); y los Salmos 19, 3; 42, 8; 115, 9-11; 118, 1-4; 135, 19 s., etc., hablan de *coros* en sentido metafórico (diálogo del día con el día, de la noche con la noche, del abismo con el abismo, de la casa de Israel con la casa de Aarón) (61) Más que un diálogo formal, el acto litúrgico del antiguo Israel conoce el «Amén» de la comunidad y sus gritos de asentimiento, de alegría o de dolor.

---

(59) G. HYLMÖ: *De s. k. profetiska liturgiernas*, 10.
(60) A. S. KAPELRUD: *Cult and prophetic Words*, ST, 4 (1951/2), 5-12.
(61) H. GUNKEL: *Einleitung...*, 404 s.

Ocasiones diversas, en que la vida religiosa de la comunidad da lugar al diálogo, son la petición de guía oracular en un determinado momento (cf. I Sm. 23, 2 ss.; 30, 7 s.; II Sm. 5, 19...), la demanda de dirección sobre cuestiones particulares (cf. Ag. 2, 10 ss.; Zc. 7, 1 ss.), una pregunta sobre la causa de un mal (cf. II Sm. 21, 1 ss.), etcétera; a esto se añadiría (pero ello es ya cuestión de interpretación) el oráculo que responde a una lamentación (62).

Cierto, estas ocasiones típicas pueden dar origen a una técnica literaria. Pero el carácter litúrgico de la pieza en cuestión es a determinar en cada caso.

C. «*Liturgia*» y «*uso litúrgico*»

En este contexto del estudio de las «liturgias» es preciso subrayar un hecho a que hemos ya aludido y que es de importancia suma en el problema que nos ocupa: *el uso litúrgico*

El *Segundo Templo*, aunque de gran modestia material, es el verdadero centro del florecer espiritual y literario del post-exilio. Y es también en él en donde hay que buscar la Liturgia israelita en su pleno esplendor. Los profetas exílicos y post-exílicos, a partir de Ezequiel, centran en la restauración del Templo y del Culto el nuevo resurgir de Israel (63). La valoración de las tradiciones nacionales en esta época, la canonización de la literatura sagrada y las nuevas y espléndidas creaciones que surgen en este momento, son hechos que hay que relacionar con este Segundo Templo.

Pero no es sólo que el Templo sea el centro espiritual de la Nación por vía ideal y teórica En la Liturgia del Templo se hace uso de la Literatura canonizada. Concretamente, gran parte de los Salmos que nosotros conocemos son empleados en la Liturgia (64).

Esto se deduce sin lugar a duda de los *títulos* que un buen número de Salmos ostenta, títulos en los que hay términos y referencias litúrgicas. Bien que añadidos a los Salmos en época posterior a su

---

(62) H. GUNKEL: *Einleitung...*, 408; A. R. JOHNSON: *The Psalms*, en «The Old Testament and Modern Study», 169 s.

(63). TH. CHARY: *Les Prophètes et le Culte à partir de l'Exil*, París, 1955.

(64) Cf. J. P. PETERS: *The Psalms as Liturgies*, New York, 1922; C. C. KEET: *A liturgical Study of the Psalter*, London, 1928; N. H. SANAITH: *Studies in the Psalter*, London, 1934.

composición, estos títulos tienen una respetable antigüedad y, por lo tanto, un valor histórico para recomponer las vicisitudes que los Salmos siguen en la historia religiosa de esta época.

Algunos de los títulos informan precisamente sobre el *uso litúrgico* de los Salmos. Tales son los que se refieren a notaciones musicales. L a m e n a ṣ ṣ e a ḥ se interpreta corrientemente como «al director del coro» (cf. I Cro. 15, 21; 23, 4); s e l a h es un término de etimología incierta; se ha buscado su origen en el Acádico, en sentido de «inclinarse», «orar» (en este caso se trataría de postraciones rituales); otros piensan en el hebreo s â l a l, «elevar», «elevación de la voz» o «fuerte» (rúbrica musical) o en s â l â h, «separar», «sección». En todo caso se trata de una nota para el uso litúrgico de 39 Salmos que la llevan. Otros títulos llevan nombres de instrumentos musicales, a cuyo sonido los Salmos se ejecutan (n e g î n ô t, instrumentos de cuerda; ' e l h a n n e ḥ î l ô t, con flautas). Probablemente al tono de voz se refieren otros títulos, como ' a l h a š š e m î n î t; y otros al modo de ejecución, así ' a l y e d û t û n, ' a l ' a y y e l e t h a š š a ḥ a r, etc. (65).

Para los días festivos son asignados determinados Salmos; así el 92 para el Sábado, el 29 para el final de la fiesta de los Tabernáculos. Los Setenta atribuyen a los días de la semana los Salmos 24, 48, 81, 93 y 94; la Mishna (Tamid 7, 3) señala también el 82. El título l e a z q î r se refiere probablemente a la ofrenda de flor de harina (cf. Lv. 7, 12); l e t ô d â h, al sacrificio de acción de gracias. Un grupo de Salmos (120-134) tiene el título de h a m m a h a l ô t, de grados, y servirían para cantar los peregrinos que suben al Templo.

Este uso litúrgico de muchos Salmos que no habían sido compuestos con destino al Culto y que, por lo mismo, no tienen las condiciones requeridas, lleva consigo numerosas *adaptaciones*, unas veces evidentes en el texto actual, pero otras difíciles de discernir. Estas se presentan en forma de adiciones, de cambio de lo singular en colectivo, etc.

Pero no sólo los Salmos son empleados en el Culto. También lo son los libros de los Profetas y el libro de la Ley, para mencionar sólo los más característicos. En ciclos determinados se hace su lectura completa, uso que se perpetúa en la Sinagoga.

Es indudable que en una recurrencia festiva, después de la lectura

(65) Cf. G. Castellino: *Libro dei Salmi*, 11 ss.

de un fragmento profético o de otro libro, se recita un Salmo, que luego, por inercia de la liturgia o porque cuadra perfectamente con el pasaje leído, queda ya unido a él definitivamente (66). En este sentido, el estudio de la liturgia judía puede dar la clave para explicar cómo, más de una vez, el Culto, o mejor, el uso cúltico, ha unido piezas literarias de procedencia diversa (67). Esta es una de las posibles soluciones para explicar el Salmo del cap. 3 de Habacuc.

En consecuencia, el hecho del «uso litúrgico» de la Literatura sagrada y las adaptaciones y combinaciones que de aquí surgen, es un factor a tener en cuenta antes de afirmar que una pieza literaria ha sido compuesta desde su origen con destino al Culto o que es una «liturgia».

D) *El método de exégesis «vertical». Una muestra en el Sl.* **132**

Hemos visto en la parte expositiva que las actuales teorías cultualistas se basan en el método de las Religiones comparadas. Aludíamos también al valor relativo de este método y a sus congénitas limitaciones: a fuerza de buscar los fenómenos comunes pueden, a veces, desfigurarse los valores característicos y el sentido que los fenómenos comunes adquieren dentro de una determinada Religión. Es, pues, preciso completar el método comparativo con el estudio particular de los mismos fenómenos, no sólo en línea horizontal, sino en línea «vertical», es decir, buscando su génesis, su evolución y su sentido dentro de la Religión de cada pueblo. Esto es lo que A. ROBERT, el gran orientador, llama exégesis «vertical», que busca en cada uno de los estadios de la Literatura bíblica la razón de ser del siguiente (68).

---

(66) «The selected passage in several instances occupies a position at the end of a book. The last chaptres of Habakkuk, Zechariah, Hosea, Ysaiah were all so employed (para leccionarios). These final chaptres are probably foreing to the books to which they are attached». ST. J. THACKERAY: *The Septuagint and Jewish Worship. A Study in Origins*, London, **1921**, **45**.

(67) Cf. L. ZUNZ: *Gottesdienstliche Vorträge der Juden, historisch entwicklt*, Frankfurt, **1892**; L. BLAU: *Liturgy*, en *The Jerwish Encyclopedia*, VIII, London, **1904**, **132-140**; I. ELBOGEN: *Der jüdische Gottesdienst, in seiner geschichtl. Entwicklung*, Leipzig, **1913**; ST. J. TACKERAY: *The Septuagint...*, H. STRACK: *Introduction to the Talmud and Midrash*, Philadelphia **1931**. C. V. JACOBOWSKI: *Skriftläsningen i den judiska Gudstjänsten*, SvTKv **35** (**1959**) **10-20**.

(68) A. ROBERT: *L'exégèse des Psaumes selon les méthodes de la Forhgeschichteschule*, **216** s.

La evolución de las formas y de la técnica literaria, lo mismo que la evolución religiosa de Israel, se deben, antes que a importación extranjera, al dinamismo interno y a la vida religiosa misma de este pueblo. Su historia y su Literatura no están aisladas de las de sus congéneres y contemporáneos, pero son propias suyas. La Religión israelita no puede comprenderse sino en su propio historia, puesto que su Religión es la Revelación, y la Revelación se hace en la historia. Por eso, cada fenómeno, cada novedad, cada indicio de progreso, debe tener su trayectoria propia dentro de la historia de Israel, aunque en un comienzo haya venido de fuera.

Y no es el mejor camino el comenzar la reconstrucción por los Salmos o por otros géneros, que no tienen carácter histórico. Al contrario, los Salmos necesitan de la historia y de la Profecía para ser interpretados, pues son el producto religioso de un momento, que se compone del presente y del pasado. Asimismo, no se puede suponer «liberados», y, por tanto, desvincular ni a los Profetas ni los Salmos del Culto: el Culto es también religión e historia, o historia religiosa acuñada en unas formas, que constituyen el centro de la vida del pueblo. Un método de exégesis «vertical» tiene en cuenta toda esta simbiosis de géneros literarios y busca la explicación del producto de un momento en el momento precedente, concediendo todo su valor al dinamismo interno de Israel.

* * *

Hablando de «liturgias proféticas», hemos advertido que el término se refiere ante todo a una serie de Salmos en los que hay un oráculo (69).

El *oráculo* (dâbâr, ne'um, masâ') es una forma literaria característica del lenguaje profético: Dios aparece hablando en primera persona por boca del Profeta. El Israel de los orígenes buscaba el oráculo divino por medio de las Suertes sagradas, medios mecánicos de consultar, caracterítsicos del Sacerdote (cf. Dt. 33, 8). El Vidente y el «Hombre de Dios» eran también preguntados sobre la voluntad divina o la anunciaban espontáneamente.

---

(69) Con oráculo explícito se pueden mencionar los Salmos 2,6-7; 12,6; 46,11; 50; 60,8 s.; 68,23-24; 75,3-6; 81; 82; 85,9 s.; 87,4s.; 89; 91,14-16; 95, 8 s.; 110, 1.4. Algunos otros parecen tener un oráculo implícito, tales 20; 27; 56; 126; 140.

Más tarde es definitivamente el Profeta el mensajero de la Palabra de Yahvéh a la comunidad de Israel, y el oráculo es la forma en la que el Profeta anuncia esta palabra.

Si, pues, en los Salmos aludidos encontramos una o más estrofas en forma de oráculo, ¿cuál es la razón de su presencia? La teoría de la «liturgia profética» supone que un *profeta cúltico* lo pronuncia en el curso de una ceremonia litúrgica. Pero siendo ésta una hipótesis sin muy convincente fundamento, ¿no es posible otra interpretación?

Por vía de ejemplo se pudiera tomar el *Salmo* 132, uno de los que tiene una parte oracular y que es considerado como «liturgia profética», y, por medio de una exégesis «vertical», buscar el origen de dicho oráculo.

* * *

Para sintetizar todo el Salmo 132 en una frase, se podría decir que es una oración por la realización de la prosperidad mesiánica (cf. v. 10).

En el primer plano está la figura del Rey; se menciona a David, pero no es de David de quien se habla directamente, sino de su descendiente. Se pide por ese Rey descendiente de David. La oración urge la venida de ese *mesías* (v. 10. 17), que es bivalente: Rey temporal y al mismo tiempo «el Mesías» por excelencia, que todos los Reyes temporales preanuncian.

En el segundo plano está el tema de la restauración de todo el pueblo. Pero es sólo un segundo plano de orden literario, puesto que en realidad ambos constituyen un solo tema: la venida de ese Rey o *mesías* esperado implica y *es* la restauración misma del pueblo, de su poderío político y de su bienestar total (comp. v. 13-16 con 17 s.).

Como apoyo de su oración, el salmista evoca los méritos (v. 1-10) y las promesas hechas por Yahvéh a David (v. 11 s.), promesas que miran hacia ese *mesías* esperado (v. 10. 11. 17).

Esto no es sólo un resumen del Salmo, sino además una interpretación. Para llegar a matices de contenido y de expresión, de tiempo y espacio, es preciso ver cómo vienen a sobreponerse, en ensamblaje tan acabado, las dos esferas temáticas del Salmo: la esfera histórica concreta y la ideal o mesiánico-escatológica.

El cuadro meramente histórico del Salmo es la historia de David, y David en condición de piadoso, de humilde, de merecedor de que se cumplan las promesas, que a él se han hecho para su descendencia.

Pero no es historia de David por David, sino una historia *funcional*; evocación de David en vista de su descendencia.

Una parte del Salmo se encuentra, en cuanto a su contenido, en la oración que Salomón pronunció con motivo de la Dedicación del Templo, según la redacción del Cronista (II Cro. 6, 41. 42). La referencia que se hace a la profecía de Natán corresponde más exactamente con la versión del libro de las Crónicas que con el de Samuel-Reyes. Esta constatación es importante para determinar el clima religioso más idealizado que la figura de David tiene en el Salmo y el tiempo *post quem* de su composición.

La introducción a la cita directa de la profecía, en forma de oráculo, se encuentra también en el Salmo 110, 4, y en el 89, 35 s. (cf. v. 4. 50).

«Yahvéh lo ha jurado a David, — verdad de que jamás se apartará» (v. 11).

Esta misma promesa de Yahvéh y su fidelidad a ella está en el citado Sl. 89, 35 s., en el marco de la profecía de Natán. El tema de que Yahvéh no retira su palabra es un tema profético (cf. Is. 31, 2); este tema, como enlace entre las promesas davídicas y las mesiánicas (cf. Is. 55, 3), se halla también en los Salmos citados 110, 4 y 89, 4. 35 s. 50.

En contexto mesiánico está también el epíteto divino «el Fuerte de Jacob» (v. 2. 5), como puede verse por sus paralelos más próximos de Gn. 49, 25; Is. 49, 26; 60, 16.

Las obras de David, concretamente su preocupación de construir una casa para Yahvéh (v 1-5) y los honores que rindió al Arca de su presencia (v. 5-7), son evocadas por su carácter de merecimiento, en virtud de la solidaridad histórica del pueblo:

«Por amor de David tu siervo, — no apartes el rostro de tu ungido» (v. 10; cf. v. 17).

El tono con que se habla del Rey cuadra difícilmente con el Rey histórico y, aún sin los restantes criterios de datación, se concebiría mejor cuando ya no había Rey en Israel.

El v. 13 introduce un cambio aparente de tema. Pero no es un cambio real, pues el verso indica el pleno sentido de las promesas reales en función de la restauración de todo el pueblo, enlazando la promesa dinástica con la descripción directa de la era mesiánica (v. 13-16 y 17-18; cf. Sl. 78, 68-72).

La elección de Sión aparece de nuevo en forma de oráculo. El tema es esencialmente profético y mesiánico y se identifica con el

de la elección de la Dinastía (cf. II Cro. 6, 2. 5-6; Sl. 78, 68-72; Is. 55, 3). Y es precisamente en la Profecía de la *restauración*, en donde Yahvéh manifiesta la decisión de elegir por morada sempiterna una Ciudad santa, que en el momento del exilio parece abandonada de su misericordia (cf. Ez 43, 7; Zc. 1, 16 s.; 2, 14. 16; 3, 2; II Cro. 6, 6; 7, 12. 16; Sl. 68, 17. 78 ss.).

Con el morar de Yahvéh en su santa Montaña se alcanzará la felicidad que promete la era mesiánica:

«Bendeciré sus provisiones; — a los pobres les saciaré de pan» (v. 15; cf. Sl. 85, 13; Zc. 8, 12...).

«Revestiré de salud a sus Sacerdotes, — y sus fieles saltarán de alegría» (v. 16; cf. v. 9; II Cro. 6, 41; Is. 61, 10; Jr. 31, 14; Job 29, 13 s.).

Sobre este marco de bienestar y como su razón de ser, resuena la promesa directamente mesiánica:

«Allí haré germinar el cuerpo de David (cf. Ez. 29, 21; Is. 11, 1; Jr. 33, 15; Sl. 89, 25),
y prepararé la lámpara para mi ungido (cf. I Re. 11, 36; 15, 4; II Re. 8, 19; Is. 42, 6; 49, 6; Lc. 2, 32);
vestiré de confusión a sus enemigos (cf. Sl. 89, 24. 43),
y sobre él brillará mi diadema» (Sl. 89, 40).

Los dos oráculos del Salmo son, como se acaba de comprobar, copia de auténticos oráculos: del oráculo de Natán y de los de los grandes Profetas sobre la Dinastía y la *restauración*. El Salmista no hace sino poner en forma de oración estas promesas esperanzadoras, que él ha meditado, para que todos los fieles tengan en ella una fórmula de súplica, que acelere la restauración.

El clima ideológico y religioso corresponde, pues, a las preocupaciones de la *restauración*. El tema de David y del Rey sirve de base histórica, pero se desnuda de su dimensión concreta para revestir el carácter mesiánico y escatológico que indican los paralelos temáticos y literarios del Salmo. La figura bivalente del Rey pesa más hacia su dimensión ideal futura que hacia la histórica pasada.

Tal vez el Salmo fué inmediatamente *usado* en la oración pública: su título dice que en la subida al Santuario. En cualquier fiesta es perfectamente imaginable que los repatriados manifestasen tales deseos de su completa restauración.

Que este Salmo perteneciera a la liturgia de la entronización real,

de la época monárquica, no se deduce de los datos sobre tal fiesta de entronización, pero menos todavía de la exégesis del Salmo.

El oráculo del Salmo no requiere, pues, ni justifica la intervención de un profeta cúltico que lo pronuncie. Hemos visto que la presencia del Profetismo en los Salmos es más profunda todavía que lo sería por ese camino. El verdadero «Sitz im Leben» del Salmo es el cuadro ideológico que hemos descrito por medio de sus temas y de sus lugares paralelos. Su sentido mesiánico resalta con toda evidencia.

* * *

A través de este Salmo, ya que no nos es posible detenernos a extender aquí el mismo método a otros, se comprende que los Salmos representan una ideología, contienen una teología y son una interpretación del pasado, con proyecciones frecuentes sobre el futuro. Para comprender tanto esta teología y las fórmulas bajo las que se presenta, como el espíritu religioso del pueblo o del individuo tal como se presenta en el Salmo, hay que interpretarlo a la luz de su cuadro histórico-religioso integral. Esto quiere decir que si un Salmo dado alude a unos hechos concretos de la historia de David y, por otra parte, tiene contactos literarios con la Segunda parte de Isaías o con Zacarías, p. e., el cuadro histórico-religioso integral de ese Salmo es la historia de David tal como la interpreta la Segunda parte de Isaías o Zacarías, con la carga histórico-doctrinal y vital de la época de éstos. Este cuadro resultante es el verdadero ambiente de origen de ese Salmo. Sus preocupaciones religiosas son más profundas que las de reproducir el ritual de una ocasión litúrgica.

ANGEL GONZÁLEZ

NOTAS

Onomástica neotestamentaria y símbolos cristianos en el cementerio de «Dominus Flevit»

El artículo *Scoperta d'un cimitero giudeo-critiano del I secolo sul Monte Oliveto*, de Mons. Garofalo, en el «Osservatore Romano» del 25 de diciembre de 1953, impresionó no sólo a los especialistas, bíblicos o historiadores, sino también al público en general. Había razón para ello. Es sabida la escasez de estos cementerios peleocristianos; pero en nuestro caso, además, aparecían algunos nombres de difuntos de sabor claramente neotestamentario, incluso se leyó Simon Bar Yona y unos grafitti desconcertantes: monograma constantiniano y cruces que, según lo opinión común, no fueron utilizadas por los cristianos hasta siglos más tarde.

El excavador, P. B. Bagatti, después de haber publicado puntualmente sus informes preliminares en *Liber Annuus*, nos brinda hoy con una rapidez digna de todo encomio, la información completa y definitiva sobre su excavación en el «Dominus Flevit», que constituye el volumen 13 de «Publicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum» (1), con la valiosísima colaboración de J. T. Milik, que interpreta las inscripciones .Ambos autores nos ofrecen un estudio exhaustivo del material confiado a su cuidado, no contentos con publicar el catálogo completo y descriptivo del mismo. De esta forma el lector encuentra todos los elementos para estudiar los problemas que suscitan los hallazgos del cementerio de «Dominus Flevit».

Un hecho banal, como tantas veces en la historia de la arqueología, dió pie a los sensacionales descubrimientos: al levantar una nueva tapia entre las propiedades de los PP. Franciscanos y de las

---

(1) P. B. Bagatti e J. T. Milik: *Gli scavi del «Dominus Flevit»*. Parte I: *La necropoli del período romano*. Jerusalén, 1958.

Benedictinas, a la mitad aproximadamente de la vertiente del Monte Olivete, los obreros encontraron unos restos antiguos. Excavada debidamente toda la zona que caía en los terrenos de los Franciscanos, se pudieron distinguir tres clases de restos: tumbas (¿ ?) del Bronce Medio-Reciente [siglos XVI-XIV a. C.]; una gran necrópolis romana con más de **500** *loci* excavados, utilizada entre los años **135** circa a. C. y **400** d. C., y un monasterio bizantino del siglo VI.

El libro del que nos ocupamos presenta tan solo la excavación de la necrópolis romana. Además de los capítulos clásicos en esta clase de obras: descripción de las tumbas, sarcófagos, cerámica, monedas, etc., encontramos unas notas monográficas como *Osservazioni generali*, de Milik, y el último capítulo del P. Bagatti, sobre la condición religiosa de los difuntos, que son de excepcional interés.

Durante el largo período de utilización de la necrópolis hay un cambio fundamental en las costumbres funerarias. Al principio, los hipogeos son típicamente judíos: tumbas a *kojim*, o cámaras subterráneas cuyos nichos penetran longitudinalmente en la roca de sus paredes. En varios panteones, al excavar las paredes, se ha dejado una banqueta que flanquea las cámaras. Sobre estas banquetas, en los nichos o en dependencias apropiadas, se han hallado osarios y en una ocasión algunos sarcófagos. El ajuar fúnebre es el típico: varias clases de vasijas y lámparas de cerámica, alguna balsamera de vidrio y los restos de los vestidos. Son escasas las joyas. El cambio a que aludimos se produce repentinamente, como lo acreditan las obras de ampliación interrumpidas en algunos panteones, y es evidente tanto en la forma de los panteones como en los usos funerarios; en lugar de las cámaras a *kojim* se abren panteones con arcosolios: de acceso lateral o vertical; desaparecen osarios y sarcófagos, pero se conservan restos de ataúdes; disminuye la variedad de la cerámica y aumentan las joyas y avalorios. En esta segunda época, separada muy pocos años de la primera, se excavan además sepulturas individuales a la intemperie o *forme*. Su ajuar funerario coincide con el de las tumbas de arcosolios.

Como la separación entre los dos tipos de enterramientos se produce casi sin intervalo, tan radical transformación en las costumbres funerarias tiene que obedecer a un cambio completo en la población que usó la necrópolis. La arqueología data este cambio: la cerámica y las monedas de la primera época corresponden al período anterior a 135 p. C.; la segunda época es posterior a dicha fecha. La

historia nos aclara el fenómeno: Jerusalén ha dejado de ser una ciudad judía para convertirse en la gentil Aelia.

Corroborando los hallazgos anteriores, los sarcófagos de «Dominus Flevit» son de piedra consistente, de cuidada manufactura y adornados con relieves judeo-helenísticos. Los osarios, por el contrario, son de una piedra muy floja y su arte, si así puede llamarse, es burdo, ingenuo y más conservador que el de los sarcófagos en sus motivos genuinamente judíos. Entre los nuevos motivos ornamentales de los sarcófagos destacan la forma de trabajar los pámpanos de vid y el ramo con piñas de cedro, granadas y uvas del sarcóf. número 1, y la franja de hojas de mirto recogidas por una cinta de la cubierta del sarcóf. número 3.

Bagatti compara los motivos de los sarcófagos de «Dominus Flevit» con los de las otras colecciones para llegar a la conclusión de la unidad de estilo. Los puntos de contacto y diferencias que se aprecian entre ellos y los de las monedas, le hacen proponer dos hipótesis: o los artífices de los sarcófagos eran judíos con técnica clásica, o paganos muy vigilados para que no contravinieran la tradición judía.

Son más de cien los osarios hallados, pero su conservación es muy desigual, debido a la materia endeble de que fueron hechos. Constituyen una rica colección con algunas variantes notables en sus motivos ornamentales. Destacan, entre éstos, la roseta a estrella, la decoración dentada, algunos lirios, y la disposición estilizada de otras flores. Llama también la atención la ausencia de palmeras y acantos en una colección tan completa.

¿Tienen un valor simbólico los motivos utilizados en los osarios? Aunque el autor nos remita a obras especializadas, sugiere que los motivos floreales pueden relacionarse con la vida de Ultratumba, y los arquitectónicos lógicamente hacen recordar la *domus aeterna*.

En los osarios, además, se encuentran inscripciones, señales a carbón e incisas. Dichas señales a veces tienen un carácter práctico [dos iguales, una sobre la cubierta y otra en el osario, indican la correcta posición de la cubierta], pero en otras ocasiones queda excluída esta interpretación.

Algunas de las lámparas y la cerámica tosca descubierta en el *locus* 151 constituyen una interesante aportación al estudio tipológico de la misma. El valor fundamental de los vidrios es el de haber sido hallados por un arqueólogo: de esta manera han podido ser

datadas algunas piezas ya conocidas en cuanto a su forma, pero de cronología incierta. También se encontraron tipos poco frecuentes y algún detalle técnico u ornamental desconocido. Entre los objetos menores, provenientes de vestidos o ajuares, destaca un dije o camafeo con la Fortuna, y un colgante que representa un perro, junto a los otros animales y deidades paganas conocidas previamente.

La mayor parte de las monedas se encontraban en muy mal estado por la humedad. A pesar de esto, se han podido clasificar 114. La más antigua es asmonea, entre los años 135 y 37 a. C., mientras la más reciente es de Heraclio, hacia 626 d. C. Hay que notar que su distribución es muy desigual en el tiempo: solamente siete corresponden a la época que abarca desde los asmoneos hasta el año 16 d. C.; después de un intervalo de más de dos siglos sigue el segundo grupo, que comprende las 107 restantes, la mayoría de las cuales, 98, corresponden al siglo IV, entre los emperadores Constantino y Arcadio.

Como es corriente, las 43 inscripciones halladas en los osarios de «Dominus Flevit» han sido o escritas a carbón o grabadas con una punta de clavo o punzón por una mano tosca y no por un grabador, como ocurre en los ambientes helenizados contemporáneos. La escritura es notarial, cursiva o mixta, llenando así la laguna existente entre los textos de Qumrán y Murabat en cuanto a esta clase de caligrafías. En cuanto a la lengua, las inscripciones de «Dominus Flevit» confirman, una vez más, el trilingüismo de Palestina. El 30 por 100 de ellas es griego, y el 70 restante se reparte entre el arameo y el hebreo, con ventaja notable en favor del arameo. Dos son mixtas: hebreo-arameo, la número 27, y greco-semítica, la número 37. Hay que notar la vacilación en el uso de algunas letras: alef y yod, en Ismael; el samek por shin, en Sara, que nos permiten atisbar la pronunciación del hebreo misnaico.

Milik utiliza la paleografía semítica para datar los osarios, y con ellos los panteones de que proceden, con una exactitud imposible hace quince años (2). Pero además proporciona al lector una tabla comparativa de aleiatos de los siglos I a. C. y I y II d. C. para que

(2) Recordemos que gracias a los descubrimientos de Qumrán y Murabat hoy se cuenta con suficiente material para poder hablar de paleografía hebrea de los siglos II a. C. a II d. C., y que Milik es uno de sus creadores, en cuanto que ha publicado bastantes de sus textos, y ha estudiado los mismos desde este punto de vista en diversos artículos.

pueda verificar la datación, que él, por otra parte, refuerza con argumentos arqueológicos. El hipogeo más antiguo es el del sacerdote Menahem, muerto a principios del siglo I a. C. Este panteón fué utilizado hasta la primera sublevación judía. Le sigue en antigüedad el vecino, de Ananía bar Menahem, cuya historia comienza a mediados del siglo I a C. Probablemente es descendiente del sacerdote Menahem. Otros dos hipogeos de los alrededores son contemporáneos entre sí y de principios de nuestra era: sus titulares son conocidos como Matatá y Bar Eliezer. Los dos panteones siguientes son del siglo I d. C.: uno, el de la numerosa familia de Agra, ha sido utilizado durante todo el siglo, tanto antes como después de la primera sublevación; al período entre las dos sublevaciones corresponde el otro. Finalmente hay uno posterior a la segunda sublevación.

No debe extrañarnos que la frecuencia de los nombres en los osarios de «Dominus Flevit» como en las otras colecciones, coincida en líneas generales con la onomástica del N. T., ya que prácticamente son contemporáneos. Algunos, sin embargo, merecen una alusión. El Simón bar Yona no puede ser considerado como tal. Milik propone la lectura Simón bar Zena, aunque con reservas; con las mismas reservas yo me atrevo a proponer Simón bar Zeraj (3). Respecto a Marta y María, el autor cree que son madre e hija, probablemente muertas contemporáneamente a raíz del parto (4). La inscripción de Tobía bar Agra (5) da pie a Milik para informarnos de que en los manuscritos semíticos de 4Q. se llama *Tobi* al padre y *Tobiah* al hijo en el libro de Tobías.

En las inscripciones griegas aparece un Cirineo, Filón, primera atestación publicada de un cirineo en Jerusalén [cfr. Mt. 27,32 y Hech. 11,20]. Desgraciadamente queda inédito otro testimonio com-

---

(3) Las dos primeras letras son, sin duda alguna, la zain y la yod, pero la tercera me parece más próxima a la resch. La última no puede ser más que una ligazón de letras, pero su lectura, *yahu*, es tan extraña detrás de la raíz *zur*, que no nos atrevemos a adoptarla, prefiriendo la menos probable de het. Notemos que el nombre Zeraj aparece en la Biblia, como hijo de Judá y Tamár por vez primera.

(4) A propósito de la etimología de María, Milik se inclina por el sentido de tratamiento, válido al menos para la hermana de Moisés, y que podríamos traducir libremente: Su Excelencia, o la Excelentísima.

(5) Página 96, 23, s., donde una desgraciada errata no corregida hace leer exactamente lo contrario. Las otras erratas que encontré se refieren a confusión de números.

puesto por un grupo de nueve osarios descubiertos por Sukenik en 1942. Uno de ellos conserva una inscripción compleja en la que se mezclan los nombres de Simón y Alejandro con escritura griega y semítica. Teniendo en cuenta la época, pudiera corresponder al personaje evangélico.

Es digno de gran atención el capítulo VI, titulado por el P. Bagatti *Ricerche sulla condizione dei defunti*. Está dividido en dos partes desiguales: la primera, de catorce páginas, estudia la religión de los difuntos enterrados antes de 135 a. C.; la segunda, de tres páginas, trata de los difuntos de la segunda época. El P. Bagatti no sólo es consciente de las críticas del P. Ferrúa, sino que las cita y tiende a negarlas en su erudita exposición. El P. Ferrúa le invitaba a que comenzara por establecer el sentido cristiano de los enterramientos, para interpretar después, y a su luz, los signos más o menos criptográficos. Cuando, como en Roma, las creencias cristianas en el más allá obligan a la inhumación en lugar de la incineración, corriente entre los paganos, la observación es acertada, lo mismo que cuando, junto a los signos criptográficos, aparecen inscripciones largas con ideas alusivas a las creencias en el más allá. Pero en el caso de «Dominus Flevit» estas condiciones no se dan, ya que las inscripciones ofrecen sólo o nombres, o a lo sumo el oficio del difunto, y tanto los judíos como los cristianos inhuman sus muertos en la esperanza de la resurrección.

En consecuencia, el P. Bagatti comienza por describir el proceso de la cristianización de Jerusalén valiéndose de las fuentes escritas; después recoge en orden cronológico los descubrimientos de tumbas o al menos osarios reconocidos como cristianos por sus descubridores, y, finalmente, aplica a los hallazgos de «Dominus Flevit» los criterios que utilizaron los otros arqueólogos para distinguir los osarios cristianos de los judíos: estudio de los nombres y de los signos. Respecto a los nombres, cita la conocida frase de Dionisio de Alejandría sobre la continuación de los nombres evangélicos en las generaciones siguientes (6). Me parece, sin embargo, que en Jerusalén no se puede forzar demasiado este argumento, ya que los mismos nombres siguen siendo utilizados por razones familiares y religiosas por los judíos no cristianos. En cuanto a los signos, Bagatti nos ofrece el estudio de dos: la cruz, vertical o aspada, y el llamado mono-

(6) Citado por EUSEBIO: *Historia Ecl.*, VII, XXV, 14 págs., 699-702, como indica Bagatti.

grama constantiniano. La primera es considerada como la *tau* hebrea con acierto. Unas veces tiene un sentido práctico, casi banal, pero en otras ocasiones dicha interpretación queda excluída: así en el osario número 1, donde se trata de un signo intencional, unido al nombre propio de la difunta Salamsión [inscripción 17], y en el osario 26, sobre cuyo tímpano se gravaron dos crucecitas o *taws* sin objeto práctico. Aunque el signo pudiera ser utilizado por los judíos, la atestación más antigua de su uso corresponde a los cristianos, que seguramente interpretaban así las palabras de S. Pablo, Gal. 6,17 y de Apoc. 7,3ss., siguiendo la tradición de Ez. No es de extrañar, por tanto, una utilización religiosa del símbolo en los osarios de Jerusalén, y concretamente en estos dos de «Dominus Flevit». Notemos que el P. Bagatti no insiste en la interpretación cristiana del osario número 26, ya que no coincide en él un nombre típicamente cristiano: la inscripción del mismo [inscripción 6] nos da el nombre de Ismael. El osario de Salamsión fué hallado en un hipogeo abierto y utilizado entre las dos sublevaciones; el de Ismael es posterior a Barkokeba. Por tanto, la cronología no se opone a la interpretación cristiana.

El osario 21 nos ofrece dos inscripciones y dos signos. La primera inscripción número 13 se halla en una de sus paredes internas, y es de Judá el joven, prosélito; la otra número 13 *b*, que es de Safira, se encuentra en la cubierta. Los dos signos dibujados a carbón sobre uno de los planos cortos del osario, han sido deteriorados por la humedad; el primero es difícil de interpretar por su estado fragmentario, pero parece una estrella; el segundo es claramente el monograma constantiniano. Quedan excluídas las interpretaciones numérica y adjetival [*chreios, chronos, chrisos*, etc.] del mismo. Por tanto, la más lógica es la de Cristo, o cristiano. Sin embargo, el que en este osario se conserven los huesos de un prosélito, calificativo típicamente judío, nos hace dudar sobre su interpretación cristiana. Tal vez nuevos descubrimientos puedan aclarar punto tan importante. Este osario se encontraba en el mismo panteón que el de Salamsión.

Gli Scavi del «Dominus Flevit» significa una verdadera aportación al conocimiento de las necrópolis judías, y la parte referente al cristianismo es tratada con tanta ponderación y espíritu crítico, además de la erudición a la que hemos aludido repetidas veces, que podemos felicitarnos por su aparición. Su presentación es muy buena y rica en láminas.

VICENTE VILAR HUESO

Lista de variantes en la edición de los Mss. «palestinenses» T-S 20/58 y 20/52

En Estudios Bíblicos, XVII (1958), 83-100, publicamos unos fragmentos de Salmos hebreos con puntuación «palestinense» contenidos en los Mss. T-S 20/58 y 20/52 de la Biblioteca Universitaria de Cambridge. Independientemente de nuestra publicación, y un poco posterior a ella, dentro del mismo año 1958, publicaba A. Murtonen, en Helsinski, su tesis doctoral: *Materials for a non Masoretic Hebrew Grammar* I: Liturgical Texts and Psalm Fragments Provided with the so called Palestinian Punctuation.

Bajo la letra C, Murtonen publica (*ibid.*, pp. 33-44, parte hebrea) los Mss. T-S 20,52-54,58, que son los dos publicados por nosotros en Estudios Bíblicos, y los otros dos que publicamos en «Sefarad» XVIII (1958), 254-271.

Comparando la edición de estos fragmentos hecha por Murtonen, con la nuestra, encontramos algunas variantes, que nos ha hecho revisar una vez más las fotografías de los Mss. de que hemos sacado nuestra edición. Dado el mal estado de conservación de los Mss., no extraña las discrepancias en la lectura y que abunden las interrogaciones en los puntos diacríticos o vocales.

En una columna ponemos la lectura de Murtonen, y en otra la nuestra. El signo + antepuesto a la lección, quiere decir que consideramos acertada nuestra lectura; el signo — , que es acertada la de Murtonen.

En las notas de pie de página añadimos más precisiones. Los signos — — — de una u otra columna, indican que la palabra aparece en la edición sin vocal ni diacríticos.

Antes de pasar a detallar la lista de variantes, llamamos la atención del lector sobre la descripción de los cuatro Mss. de Salmos «palesti-

nenses» anteriormente citados, que Murtonen hace en las páginas 22-23. Según Murtonen, los Mss. T-S 20, 52-54,58 son seis fragmentos —pues el n.º 20/52 consta de tres pedazos— que al parecer pertenecieron al mismo «rollo»; la altura original es la del n.º 20/58, o sea *ca.* 39 cm.; y la altura de cada columna de texto *ca.* 34 cm. Cada columna abarca *ca.* 12-14 cm., la anchura de la columna escrita es *ca.* 10-12.5 cm. El número de líneas varía mucho: en las tres columnas conservadas casi enteras las líneas varían de 42 a 51. La escritura es la cuadrada siríaca.

Hemos detallado las medidas, porque difieren y son más exactas que las nuestras.

LISTA DE VARIANTES EN LA EDICIÓN DE MURTONEN Y ALLONY-DÍEZ MACHO
T-S 20/58

Murtonen	Allony-Díez Macho	Salmo Vers.	Cap.
— — —	חַטאתי (1)	5	41
— — —	+ לַך		
יאֹמרו רַע	— יאֹמרַו רע (2)	6	
— — —	+ בֹא (3)	7	
ידֹבר	+ ידֹבר [leg ידֹבֹר?]		
יצֹא	יִצֹא (4) [leg יִצֹא?]		
ידֹבֵר	— ידֹבֵר		
שֹנאַי	— שֹנאַי (5)	8	
— — —	לַקוֹם (6)	9	
שֹלמי	— שֹלמֹי	10	

(1) La vocal es dudosa.

(2) En nuestro texto hay una falta de imprenta: el *pataḥ* se ha trasladado a la palabra anterior.

(3) Hay un ֹ (Mahpak como en *MdW* II, p. 31* lín. 1).

(4) Es probable que la lectura de Murtonen sea la verdadera.

(5) Falta de imprenta en nuestra transcripción.

(6) El ֹ parece que no existe.

Murtonen	Allony-Díez Macho	Salmo Vers.	Cap.
בטחתי	+ בטחמי		
עקב	+ עקב		
— — —	+ אמן (7)	14	
ואשפך	ואשפכה (8) כה	5	42
בסק	+ — — —		
אלהי	+ אלהי	7	
מצער	+ מצערה (9)		
לאל	+ — — —	10	
באמרם	+ — — —	11	
— — —	היום [leg היום?]		
עליי	עלי (10)	12	
— — —	[א]ודנו (11) [leg [א]ודנו?]		
תפלטני	תפלטני? (12)	1	43
אתהלך	אתהלך (13)	2	
ואמתך	— ועמתך (14)	3	
ואבואה	+ — — —	4	

(7) El punto debajo del *mem* es un signo puesto sin intención.

(8) La forma dada por Murtonen es la originalmente escrita, pero después fué corregida en la misma palabra y sobre ella tal cual se lee en nuestra edición.

(9) El punto borra el ה.

(10) Las dos *yods* finales de la transcripción de Murtonen se dan en el Ms, pero son un artificio del escriba para llegar al margen como observa el propio Murtonen.

(11) Añadimos un interrogante pues no es totalmente seguro que el punto sea intencionado.

(12) El punto parece dudoso.

(13) Parece tratarse de (ִ) (rĕbia') y no de *qameṣ* (ָ), pues éste es señalado normalmente al final de palabra.

(14) Falta de imprenta.

Murtonen	Allony-Díez Macho	Salmo Vers.	Cap.
סִפְּרוּ (15)	— — — +	2	44
פְּעַל	+ פְּעַל		
פְּעֻלַּת	— — — +		
— — —	+ נוֹם	3	
יְשׁוּעַת	± ישועות (16)	5	
[בצבאו]תֵּינוּ	— — — +	10	
מְקוֹל	— — — +	17	
עֲלֵיךְ	— — — +	23	
הֲרִגְנוּ	+ הֲרִגְנוּ (17)		
קוּמָה	— — — +	27	
סוֹפֵר	+ סופר	2	45
בת ור[אי]	+ בתוֹר[אי] (18)	11	
— — —	+ שֵׁמֶךְ (19)	18	
— — —	+ אלהים	6	46
	T-S 20/52		
— — —	מציון (20)	7	53
ישוע[ת]	— ישועות (21)		
שְׁמֶךָ	— — — —	8	54

(15) No se trata de vocales o puntos intencionados. Si el ̇ fuese realmente un *ḥolem* no estaría, en el Ms., puesto sobre la *rēš* sino tras ella.

(16) La lectura cabal es ישועת.

(17) El ápice sublineal es probablemente un acento.

(18) Los dos puntos del *waw* son signo de separación.

(19) Murtonen omite el *tēbir* que es muy claro, y muy importante para la tesis que sustentamos en el artículo.

(20) Más parece מציוֹן o מציוֹן; pero no es segura la puntuación.

(21) El segundo *waw* no está en el texto,

Murtonen	Allony-Díez Macho	Salmo Vers.	Cap.
לדוד	+ — — —	1	55
— — —	— מתחינתי?	2	
ותכסני	+ ותכסני (22)	6	
פיו (23)	— — — (—)	22	
אליך	— אלי[ך]	4	56
לו (24)	לא	5	
מדחי (25)	— — —	14	
— — —	+ כבודי	9	57
— — —	+ עורה (26)		
— — —	+ מכתם (27)	1	58
— — —	תפעלון (28)	3	
למו	+ למו? (29)	5	
— — —	+ מלתעות (30)	7	
ידרך	ידרך? (30)	8	
ישערנו	— — — (31)	10	
— — —	+ נקם	11	

(22) Se trata de un punto (rĕbia' mugraš).
(23) No es del todo seguro que se trate de dos puntos ̈ intencionados.
(24) El Mss. lee לו como Murtonen; pero debe ser error del copista.
(25) Los dos puntitos no parecen ser tinta.
(26) Murtonen omite de nuevo el *tĕbir*; cf. nota (19).
(27) El punto está colocado así מכתם.
(28) El ̣ es dudoso.
(29) Ha de leerse למו sin interrogación.
(30) מלתעות: el punto debajo del *lamed*; tal punto casi seguro pertenece a esta palabra; pero por la remota posibilidad de que pertenezca a la palabra ידרך (v. 8), aunque el punto es seguro, lo ponemos en las dos palabras con interrogación.
(31) En el Ms. se lee ישערנו.

Murtonen	Allony-Díez Macho	Salmo Vers.	Cap.
— — —	+ אלהים	12	
תשתֵת	+ — — — (32)	1	59
לדוֹד (33)	— — —		
יהוה	יהוה (34) אלהי	2	
— — —	+ מפּעלי (35)	3	
— — —	+ נתתה	6	60
מַז	+ — — —	8	61

N. Allony y A. Díez Macho

(32) Esos dos puntitos señalados por Murtonen no parecen ser tinta.
(33) El punto es dudoso.
(34) Murtonen en nota al pié de página ya señala que sobre «Yahve» se ha añadido אלהי.
(35) El ̣ es absolutamente seguro.

Las versiones árabes del Pentateuco entre los samaritanos

Doble es el tipo de versión árabe entre los samaritanos, una conforme a Sa'adia y otra conforme a Abū Said.

Este vivió no más tarde del siglo XIII (1). Pretendía con su traducción reemplazar la de Sa'adia, cuyos errores e inexactitudes declaraba en unos escolios adjuntos a la versión (2).

---

(1) COWLEY, A. E.: *The Samaritan Liturgy*. Oxford, 1909. Introducción, página XXIV.

(2) He aquí el escolio a Deut. 32,17. «Ha de observarse que Sa'adia el Fayum, doctor de los Judíos —a quien Dios haga sentir sus castigos—, traduciendo esta palabra לשדים la interpretó así. 'Sacrificaban a los demonios'. No veo modo alguno de excusarle, ni autoridad alguna sobre la cual pueda él apoyarse. Ciertamente, si acaeciese lo que él dice, si existieran efectivamente demonios, se habría hecho mención de ellos en los capítulos que contienen la Historia de la Creación, pues el autor ha designado de una manera especial en este lugar todos los seres que forman parte de los mundos —el mundo superior y el mundo inferior— hasta las criaturas más viles. Quienes admiten la existencia de esos demonios, por formar su creencia parte de los dogmas de la religión que profesan, les describen como a las más sutiles de las criaturas, y afirman que penetran a través del espesor de la tierra, en cuyo seno moran, para subir a lo alto y atravesarla sin que se note en la tierra traza alguna de su paso. Sin embargo, siguiendo lo dicho aquí, éstos serían seres más groseros que todas las demás criaturas terrestres, como lo enseña Aristóteles, el más grande de los filósofos, cuando dice que los seres sutiles son celestes, y los seres groseros, terrestres. Es pues, cierto que los demonios no tienen ninguna existencia real; lo cual se demuestra por la autoridad de la ley, por la razón y por la filosofía.»

Está tomada la cita de la obra de S. DE SACY: *Memoire sur la version Arabe de livres de Moise à l'usage des Samaritains et sur les manuscrits de cette version*. París, 1808, p. 184.

La obra de Abū-Said fué parcialmente publicada por A. KUENEN: *Génesis, Exodus, Leviticus secundum arabicam Pentateuchi Samaritani versionem ab Abu-Saido conscriptam*. Luigduni Batavorum, 1854.

Probablemente no fué Abū Said el primero en oponerse a Sa'adia. Tiempo hacía el texto del gaón de Sura se venía samaritanizando. Desde luego, siempre hubo de incluir esa versión los duplicados y adiciones del Pentateuco samaritano y del Targum. Abū Said estaba al fin de un proceso. Kahle sostiene en *Die arabischen Bibelübersetzungen*, pág. XI que: Abul-Hasan, de Tiro, es el autor principal de la versión realizada, con toda verosimilitud, ya en el siglo XI. La importancia de Abū Said se reduciría a labores de revisión y retoque. En cualquiera de los casos, este tipo de versión prevaleció soberanamente en la casi totalidad de mss. samaritanos, caligrafiados, con pocas excepciones en la escritura típica samaritana, correspondiente al hebreo antiguo.

De la versión samaritana de Sa'adia se conoce un manuscrito en el British Museum (Or. 7562), otro ms. en la Bodleyana (Or. 139), En la Biblioteca Nacional de París hay un ms. (ms. arab. 8), cuyo texto ha sido completado, teniendo delante un ejemplar de Sa'adia. Otro ms. existe en el British Museum con la versión de Sa'adia, según pude averiguar en una estancia mía allí. Ofrece cabalmente una serie de folios pertenecientes al ya conocido ms. (Or. 139) de la Bodleyana, de Oxford.

El punto que conviene elucidar es el siguiente: ¿Coincide la versión samaritana de Sa'adia con los textos sa'adianos de Derenbourg (3), o bien con el texto del ms. de Florencia? Sabido es que algunos, como Kahle en su *Die arabischen Bibelübersetzungen*, p. XI, aseguran que el texto original está representado por la fuente florentina (ms. Or. XXI, Palacio de los Médicis), y no por los mss. fundamentales de Derenbourg.

Mi opinión es que el texto samaritano de Sa'adia se alinea más homogéneamente con Derenbourg que con el texto del ms. florentino. A esto, al menos, me inclinó el cotejo de algunos pasajes del Deuteronomio del ms. 139 de la Bodleyana con una edición del texto de Derenbourg, en la cual, a tinta roja y en el margen, aparecían insertas numerosas acotaciones del ms. florentino (4). También el examen del ms. Or. 7562 del British Museum conducía a re-

(3) DERENBOURG: *Version arabe du Pentateuque de R. Sa'adia*. París, 1893. Se atiene a los mss. que sirvieron de base a la tetraglota de Constantinopla de 1546.

(4) Esta obra, así como las acotaciones, son propiedad de P. Kahle.

sultado análogo (5). Las múltiples correcciones de este ms. trilingüe, debíanse, en sospecha de Kahle, al propósito de evitar restos de la versión de Sa'adia. La mano correctora los había sustituído por equivalentes de Abu-Said.

Mas he aquí lo que daba el estudio de una larga serie de enmiendas (6). El texto primitivo que en ocasiones, siquiera fragmentariamente, consentía ser recuperado, se alineaba a Derenbourg. Otras veces, curiosamente, aparecía el texto primitivo de Abu-Said, acercándole la corrección al Sa'adia de Derenbourg. O bien todo el pasaje corría paralelo a Derenbourg, y al surgir la corrección de Abū-Said, razonablemente había de deducirse la primitiva lección, paralelamente a Derenbourg.

El profesor Zucker, de Nueva York, meritísimo investigador de manuscritos de Sa'adia, a quien propuse, conversando, estos resultados, creía asimismo que los mss. de Derenbourg correspondían sustancialmente al Sa'adia original.

Con el ms. florentino tienen buen número de concordancias dos manuscritos coptos (mss. Or. 8788, 8789) bilingües, del patriarcado alejandrino, escritos en el siglo XII. Tales mss. del Pentateuco, no parecen haber sido estudiados aún.

José Ramón Díaz, M. S. C.

---

(5) Fué estudiado este manuscrito por M. Katten: *Untersuchungen su Saadjas arabischer Pentateuchübersetzung*. Diss. Gissen, 1924. Y luoego por I. Lischtiz. *Saadja bei den Samaritanern*. Inédito.

(6) He tenido en cuenta, además, los mss. or. del British Museum, 11.551 y 11.017, que contienen un texto de Sa'adia afín a Derenbourg; y la obra de P. de Lagarde: *The books of Genesis and Ex. in the version of Saadiah*. 1867. El manuscrito de Lagarde es el 377 de Leyden, copiado en el siglo XIV.

BIBLIOGRAFIA

RESEÑA DE LIBROS

Introduction à la Bible, sous la direction de A. Robert (†) et A. Feuillet. Tome II: Nouveau Testament. Tournai, Desclée & Cie, 1959.—210 × 145 mm., XXIII + 939 pp. (8 láminas y 7 mapas fuera de texto).

De todos es conocido el primer volumen de esta *Introducción*, en el que hace dos años un grupo de especialistas viejotestamentarios brindaba a los estudiosos una maravillosa síntesis del estado de las cuestiones planteadas por los libros del Antiguo Testamento. La obra, iniciada bajo la dirección del llorado A. Robert, continúa ahora a cargo de A. Feuillet y nos ofrece en este segundo volumen una serie de monografías que abarcan las cuestiones introductorias a todos los libros del N. T. Colaboran 13 especialistas, todos ellos de lengua francesa: C. Bigaré, M. E. Boismard, J. Bonsirven, J. Cambier, J. Cantinat, J. Carmignac, Mgr. L. Cerfaux, A. Feuillet, X. León-Dufour, S. Lyonnet, A. Michel, A. Tricot y J. Trinquet.

La sensibilidad moderna de los autores imprime a toda la obra un ritmo particular que la hace completamente distinta de los clásicos Manuales de Introducción. Las cuestiones de autenticidad son tratadas brevemente y con la libertad que los recientes documentos del Magisterio Eclesiástico permiten y autorizan. Se prescide en absoluto —por haberlas estudiado en el primer volumen— de la historia del texto y de las cuestiones de crítica textual, cronología y geografía. En cambio se da mayor relieve a los problemas literarios y al estudio del medio ambiente y de la tradición autorizada de la Iglesia primitiva, cuyo reflejo inspirado son los libros canónicos del N. T. La manera, por ejemplo, con que León-Dufour presenta la historicidad de los Evangelios en las páginas 322-334, podrá parecer extraña y minimizante a quienes hayan bebido su formación bíblica exclusivamente en los Manuales clásicos de Introducción; pero los enterados saben que ésta es la única manera de proceder científicamente en una cuestión de tan capital importacia. Con demostrar la historicidad global de los relatos canónicos por su conformidad con los documentos profanos contemporáneos, todavía no hemos probado la historicidad de los detalles, y recurrir, para éstos, a la inerrancia exigida por la inspiración, resulta inaceptable en el terreno puramente científico y deja sin resolver el problema, mientras no se haya determinado con antelación el género literario

de cada pasaje. Siempre hemos creído (1), y nos complacemos en ver confirmado nuestro punto de vista, que los Evangelios —como toda la Biblia en general— son libros pertenecientes *in recto* al género parenético (su finalidad es la de inculcar un determinado modo de ser y de vivir) y sólo *in obliquo* al género histórico (por cuanto dicho modo de ser y de vivir es exigido por un acontecimiento real: la elección del pueblo de Dios en la A. T., y el hecho de Cristo en el Nuevo).

El libro se abre con un estudio preliminar del ambiente del Nuevo Testamento, cuyos diversos aspectos son presentados por Tricot, Carmignac, Bigaré, Trinquet y Michel. La introducción a los tres primeros Evangelios, con unas breves notas sobre la historia de su interpretación, sobre la cuestión sinóptica y sobre la «Formgeschichte», corre a cargo del P. León-Dufour, S. I., del Escolasticado de Lyon-Fourvière. Cerfaux y Cambier se distribuyen el estudio de los Hechos y del Corpus Paulinum. Cantinat presenta los problemas de las epístolas católicas, excluídas las de Juan, de cuyos escritos se ocupan Feuillet y Boismard. Sigue un apéndice sobre los apócrifos del N. T. a cargo de Bonsirven y Bigaré. Finalmente, a manera de conclusión, Feuillet y Lyonnet orquestan algunos de los principales temas de teología bíblica neotestamentaria: El Reino de Dios y la persona de Jesús, según los sinópticos; las creencias fundamentales y la vida de la comunidad primitiva, según los Hechos; la soteriología paulina; la encarnación redentora en los escritos joánicos. La introducción a cada libro en particular procura siempre destacar en parágrafo aparte las perspectivas doctrinales del mismo.

Los autores advierten cuidadosamente al principio de la obra que su propósito no ha sido escribir un libro de texto para las escuelas teológicas. Pero el lector avisado no podrá menos de plantearse esta cuestión: ¿acaso Introducciones como ésta no responden a las necesidades de formación bíblica en el clero de nuestros días mejor que muchos Manuales que se vienen usando? Ya su Santidad Pío XII advirtió que en este campo son muchas las cuestiones que todavía no se han resuelto, y aun de algunas tal vez «no se haya de tener jamás respuesta completamente satisfactoria». Exigen la lealtad científica y la honradez pedagógica que se ponga al alumno en condiciones de distinguir lo cierto de lo opinable, y precisamente durante esos años en los que tiene a la mano la dirección amiga y el consejo autorizado del Profesor. Si a veces los autores del libro que reseñamos pudieran parecer poco firmes y tajantes en mantener opiniones que muchos tienen por ciertas, es porque son conscientes de la dificultad que tal postura encierra y se atienen plausiblemente a la norma de la Pontificia Comisión Bíblica en su Instrucción de 13 de mayo de 1950: «Difficultates et obscuritates quae interpreti in Sacrae Scripturae libris non raro occurrunt, magister ne attenuet aut dissimulet, sed quaestione aeque et honeste exposita, pro viribus, accitis variarum disciplinarum subsidiis, rem enodare conetur». Saber que una cosa no se sabe, ya es un modo de saber. Y, por cierto, más seguro que querer a todo trance saber con certeza antes de tiempo

---

(1) Véase nuestro estudio *Géneros literarios en los Evangelios*, en Estudios Bíblicos, 13 (1954), 289-318, esecialmente pp. 291 s. El mismo trabajo aparece publicado en *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura* (Barcelona, Juan Flors, 1957), pp. 219-244.

En todo caso, esperamos que la Introducción Robert-Feuillet ha de ser un maravilloso auxiliar para los profesores de Sagrada Escritura.

S. Muñoz Iglesias

Dom L. Palacios, O. S. B.: *Gramatica Syriaca, ad usum scholarum iuxta hodiernam rationem linguas tradendi concinnata*, editio altera a Dom V. Camps, *O. S. B.*, parata, Desclés et C. (Roma, 1954.) XV-272 págs., 168 × 242 mm.

La Gramática Siríaca del especialista benedictino P. Palacios, profesor que fué en el Colegio Internacional de San Anselmo de Roma, se había hecho clásica para la enseñanza del siríaco. El autor había conseguido plenamente en ella la finalidad pedagógica que pretendía. El método era una de sus notas más valiosas y características. Juntaba sabiamente la teoría con la práctica, y resolvía insensiblemente muchas dificultades a través de los ejemplos.

La primera edición, que apareció en 1931, contenía Fonología, Morfología, una Crestomatía y un Vocabulario. El autor prometió, en el prólogo, un segundo volumen que había de abarcar Sintaxis, una antología más extensa, noticias históricas de los autores siríacos, ejercicios de escritura estrangelô y nestoriana y ejercicios de lectura con textos puntuados y sin puntuar.

El P. Palacios tenía ya casi del todo acabada esta segunda parte de su obra siríaca total al empezar el año 1936. Aquel verano fué llamado a España. Quedó envuelto súbitamente en el torbellino de aquellos días trágicos. Fué encarcelado y, a poco, moría asesinado por la confesión de la fe en Jesucristo. Enalteció con la gloria de su sangre su religión y su ciencia.

Con acierto innegable aparece ahora la segunda edición de la Gramática Siríaca. Ha cuidado de su refundición y publicación Dom Vito M. Camps, O. S. B. El mismo explica en un segundo prólogo las características del nuevo libro. Redujo y recorrigió la Sintaxis que tenía redactada el P. Palacios y la incluyó en el primer volumen que reedita. Ese cambio impuso que algunos puntos de la Morfología fueran corridos a la nueva sección de Sintaxis. Prescindió de los ejercicios de composición correspondientes al segundo volumen y de otras mejoras ya preparadas. Ha preferido dejar intactas algunas cosas que podrían perfeccionarse, tanto en la Morfología como en el Léxico. Ha conservado la Crestomatía invariada. Podemos añadir que ha corregido fielmente las faltas, indicadas ya en la primera edición. Todos esos cambios justifican suficientemente que pueda considerarse el nuevo libro mucho más que una pura reproducción anastática.

Cuanto antecede exime que pudiera exigirse más en la bibliografía y en la revisión general de la obra.

Merece sinceras felicitaciones el P. Camps por su trabajo, y, al presentar una obra ya conocida, podemos asegurar que, quien por ella se interese, encontrará mucho más de lo que halló en la precedente edición.

Sebastián Bartina, S. I.

WOLF LESLAU: *Ethiopic and south Arabic contributions to the hebrew lexicon*. (University of California Publications in Semitic Philology. Volume XX.) Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1958.

Presenta el autor en este trabajo una serie de adiciones o interpretaciones divergentes de las que ofrecen en sus léxicos de hebreo bíblico Buhl y Koehler. La introducción que precede es una justificación: deficiencias de los estudios de lexicología en semítico y en concreto del *Lexicon in Veteris Testamenti. Libros* de L. Koehler. Deficiencias motivadas por la escasez de materiales existentes y la casi nula valoración que en este terreno se da a dialectos vivos sin tradición literaria. Que también éstos deben tener un puesto en los trabajos de etimología y lexicología semíticas, lo muestran casos en que raíces protosemíticas se han conservado en ellos, mientras no los encontremos en su correspondiente lengua clásica.

Una relación bibliográfica del material disponible (para el grupo etiópico meridional, excluídos amhárico y harari, escasísimo o nulo) da pie una vez más al autor para insistir en lo inseguro y arduo de un trabajo de esta clase.

En su gran mayoría, las comparaciones se centran en los dialectos etiópicos y sólo en una proporción reducida toma sus datos el autor de los modernos dialectos surarábigos. Las unidades de comparación, agrupadas por raíces hebreas, llevan siempre una referencia al Lexicon de Koehler. Muchas de ellas, por su carácter de adiciones, son sólo una enumeración de formas; otras, por su carácter de interpretaciones divergentes o discusiones a etimologías propuestas por otros, ofrecen junto a las formas las referencias de autor y lugar.

Que en muchos casos el autor use expresiones como: «quizá, probablemente, con reservas, es tentador comparar con, etc.», no es de extrañar después de las insistencias de la introducción. Quizá con ello puede deducir el lector que los reparos puestos al léxico de Koehler no son de tanta trascendencia y que el hebraísta tiene mucha razón cuando escribe en el prólogo a su Lexicon: «La parte más dura del trabajo fué el omitir y no mencionar lo que hubiese merecido serlo. Pero la suprema obligación del autor de un léxico es la consideración con el lector. Ser razonablemente breve, conciso y claro, y evitar la prolijidad en la discusión son, en este respecto, difícil, pero ineludible deber.»

Dentro de lo escabroso de esta clase de estudios, este trabajo de Wolf Leslau puede contribuir al progreso de la lexicología hebraica y semítica, sobre todo llamando la atención de los estudiosos sobre esos dialectos vivos antes de que corran peligro de desaparición, y haciendo que se emprendan los estudios parciales previos a una obra de síntesis.

A. R. GARRIDO

WOLF LESLAU: *The verb in harari* (*South Ethiopic*). (University of California Publications in Semitic Philology. Volume 21.) Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1958.

Con material reunido personalmente durante varias estancias en Etiopía, nos dice en la introducción, el autor emprendió el estudio de la morfología del harari. En el presente trabajo ofrece la morfología del verbo.

A la parte expositiva precede un resumen o visión de conjunto del verbo que

facilitará una captación pronta de la trama de la flexión verbal harari. El grueso de la obra, la morfología verbal propia, está ejecutado con un orden y claridad admirables; con exposiciones gramaticales de esta clase el adentrarse en una lengua no es un penoso y sudoroso andar a oscuras. Y no por esto se queda el trabajo de Wolf Leslau en mera descripción empírica: el estudio de cada morfema viene acompañado de un comentario comparativo dentro sobre todo del grupo etiópico, y hechos lingüísticos del harari se definen en su ser y relacionan en cuanto a su forma con los respectivos de otros sectores del semítico.

Que al recorrer la flexión, sobre todo la de los verbos especiales, se vería precisado el autor a darnos una fonética en acción, no es de extrañar; lo mismo diríamos de una breve sintaxis de tiempos y modos que sigue a cada apartado descriptivo de la forma fundamental. Resalta en estas digresiones sintácticas la abundancia de frases-ejemplos en harari con doble traducción, libre y literal.

Aunque los paradigmas vienen dados fraccionadamente al hacer el estudio parcial de tiempos, modos y formas, habría sido útil añadir al final unos paradigmas generales, paralelos a la visión de conjunto del comienzo; en un apéndice se dan los del verbo con sufijos.

Para uso de semitistas no especializados en dialectología etiópica, sería de desear que el autor, como nos promete en la introducción, completase sus investigaciones sobre la morfología del harari e incluso nos ofreciese el material reunido directamente por él en una edición de textos con glosario que, junto todo, formase lo que pudiéramos llamar un manual de harari.

M. Herranz

U. Devescovi, O. F. M.: *L'Alleanza nell'Esateuco.* Studio di Teologia Biblica dell'Antico Testamento. Macao-China, 1957. 250 × 165 mm., XXI + 272 pp.

El autor es un misionero de China y Profesor de Exégesis en el Seminario regional de Hankow (China Central), durante veintiséis años. El contacto con el mundo pagano le ha hecho revivir la idea del pueblo de Israel en medio del mundo infiel, y la misión salvadora que le ha llevado a tierras de China le recordó la misión del pueblo escogido desde su elección. Estas circunstancias han determinado la elección del tema. En él no se ha limitado al detalle de algunos hechos, sino que ha buscado un centro alrededor del cual agrupar las consideraciones sobre el valor del A. T. La conclusión ha sido que el A. T. se centra en el mensaje de salvación, incluído en la alianza con Yahvé.

En el tema de la alianza se ha limitado a los orígenes históricos de la misma, esto es, a la Alianza con Abraham, pues en Abraham reconoce la Biblia la aurora del misterio de la salvación (p. X).

El fin que se propone el autor es hacer un estudio de teología bíblica del Exateuco, organizándolo en torno al concepto de Alianza: «Nella luce di questo concetto trovano spiegazione adeguata e definitiva tutti i libri dell'Antico Testamento e tutte le loro parti» (XII). Divide la obra en dos partes.

En la primera estudia la Alianza en el Génesis. El centro de esta parte la constituye la Alianza con Abraham, considerando la historia primitiva como preparación, y la historia de Isaac y Jacob como una confirmación.

La segunda parte o cumplimiento de la Alianza con Abraham abarca: 1. La liberación de Egipto narrada en el Exodo. 2. El pacto sinaítico: Exodo y Levítico. 3. Peregrinación por el desierto: Números, renovación de la Alianza en Moab: Deuteronomio y, finalmente, conquista y posesión de Canaán: Josué.

Con gran simplicidad y facilidad ha agrupado alrededor del concepto de Alianza la historia y doctrina del Exateuco, sin preocuparse excesivamente de los problemas que los críticos y exégetas encuentran en estos libros. El autor advierte ya en el prólogo que su trabajo es un estudio teológico ajeno por tanto a los problemas de crítica histórica y literaria (p. XII). El haber dejado a un lado los problemas críticos es ciertamente uno de los defectos del presente estudio. Considerar que el Levítico, tal como lo tenemos hoy, fué escrito durante la estancia en el Sinaí o el Deuteronomio en la llanura Moab, hoy, es insostenible. Esta posición si es cierto que ahorra al autor muchas dificultades, le hace llegar a conclusiones inseguras y muchos argumentos quedan sin valor.

Ciertamente, puede el autor estudiar los libros del Exateuco tal como los ha recibido la Iglesia, formando un todo, pero para su interpretación no puede prescindirse, en muchos casos, de los estadios por que han pasado en su evolución.

Señalado este reparo hermenéutico, creemos bueno el principio que señala para hacer teología bíblica «querer hacer teología viejo-testamentaria prescindiendo de la experiencia religiosa del hagiógrafo sería un prejuicio anticientífico incompatible con el método crítico» (p. 8). Sin embargo, este principio no ha tenido todas las aplicaciones necesarias a lo largo de la obra. Supuesta la posición del autor en la cuestión crítica, puede hablar del *hagiógrafo* del Exateuco e interpretar su experiencia religiosa en orden a centrar los seis libros en torno al concepto de Alianza, pero el Exateuco no se ha formado de manera tan simple y habrá que tener presentes las experiencias de *los autores* que han contribuído a su formación. Esto supuesto es difícil poder admitir la interpretación que el autor da a algunos textos. Concretando los reparos que acabamos de hacer, el autor, por ejemplo, parece inclinarse a que Abraham conocía al verdadero Dios y le servía antes de que le llamara en Ur (p. 8). Dejando a un lado la afirmación del mismo autor de que la Alianza abrahamítica fué pura gracia y si le servía tenía algún mérito delante de Dios, hay que tener en cuenta que el documento o tradición Yahvista remonta el conocimiento de Yahvé al principio del mundo y que la revelación del nombre de Yahvé en el Sinaí está en el documento Eloista. Además, el carácter del documento Yahvista nos explica el por qué la Biblia parece suponer que Yahvé era conocido de Abraham (narración Yahvista) y el nombre de la madre de Moisés parece indicar que Yahvé era conocido antes del Sinaí (104).

Lo mismo cabe decir de la suposición del autor sobre la tribu de Leví. Según él la tribu de Leví estaba dedicada al servicio del culto ya en la edad premosaica (p. 104). Teniendo en cuenta la naturaleza y tendencias del Códice Sacerdotal, a que pertenece el pasaje en que se apoya, se puede valorar fácilmente esta opinión. No olvidemos que la redacción última del Pentateuco está pensando en los levitas tal como estaban organizados en el servicio del templo...

Otro punto que ofrece dificultad en el autor es la afirmación de que las víctimas ofrecidas por Abraham no constituían verdadero sacrificio y que el pacto o alianza con Abraham no era un pacto bilateral, sino unilateral que imponía deberes a Abraham (pp. 29-30, 34, 39, 43, etc.). En el Pentateuco hay que distinguir

la *elección*, la *promesa*, la *alianza*. Son tres temas afines que corren a lo largo del Pentateuco sin identificarse y que no se pueden englobar en uno sin confusión e imprecisiones. Con esta distinción la *alianza* impone obligaciones a Abraham, como lo presupone el autor al afirmar que impone obligaciones el pacto del Sinaí, que no es más que el cumplimiento —explicitación— de la alianza abrahamítica.

Las observaciones precedentes no disminuyen el valor de la obra del P. Devescovi. Supone un esfuerzo notable, sobre todo pensando que ha sido escrita lejos de las grandes bibliotecas y en un ambiente poco propicio para esta clase de trabajos. Felicitamos sinceramente al P. Devescovi por su trabajo, y junto con sus hermanos de orden por haber fundado el «Studium Biblicum», O. F. M. de Hong-Kong.

PEDRO FRANQUESA, C. M. F.

FRIDOLIN STIER: *Das Buch Ijjob, Hebräisch und Deutsch übertragen, ausgelegt und mit Text- uns Sacherläuterungen versehen*, Kosel Verlag (München, 1954). 362 págs., 145 × 225 mm., DM 25.

Esta obra, magníficamente editada, consta de tres partes y un *postscriptum*.

En la primera (págs. 10-213), se ofrece el texto hebreo de la tercera edición de Kittel-Kahle, pero sin vocales y dispuesto por versículos simétricos según el paralelismo, de suerte que ofrece el aspecto de una composición poética de metro corto. El texto está enmendado. Se justifican convenientemente las formas preferidas, en la tercera parte de la obra. Con una disposición parecida se pone en las páginas impares la traducción alemana, original del autor. Es sobria y exacta; pero tiende, sin extravagancias estéticas, al estilo poético heroico. Toda esta parte, con su lujo de espacios, ocupa la mitad de la obra. La comodidad didáctica hubiera preferido la vocalización, pero no parece ser esta la finalidad principal pretendida por el autor.

La segunda parte (págs. 217-257) es una visión personal de la problemática del Libro. Se estudia la razón última de la caída de Job, del proceso, de la intervención y juicio divinos, y del feliz término del conjunto. Los puntos de vista no se apartan mucho de la doctrina tradicional. Se subraya una trascendencia universal humana a través del caso concreto de Job. No podía soslayarse el problema de la genuinidad de los capítulos 32-37. Los razonamientos de Elihu no hallan respuesta satisfactoria en Job, y eso podría inducir a considerar esta sección como una añadidura posterior. Pero, en el fondo, la trama argumental es idéntica a las de los interlocutores precedentes. Después de aducirse razones en favor y en contra de la autenticidad, se deja la cuestión sin resolver. Para el autor, Behemot y Leviatán —que según la exégesis corriente serían el hipopótamo y el cocodrilo—, podrían entenderse como expresión poética que presentase monstruos con dejos mitológicos, de los cuales triunfa totalmente Yahwéh.

La tercera parte (págs. 260-353) es es un hábil comentario exegético, que va siguiendo capítulos y versículos. Proponderan grandemente las cuestiones de crítica textual. Se justifican correcciones del texto, a veces del todo nuevas, con el auxilio del árabe y de otras lenguas semíticas, de las cuales el autor se muestra

buen conocedor. El aire moderado y seguro evalora estas investigaciones personales científicas.

El *postscriptum*, de seis páginas (357-362), tiende a ofrecer de modo sintético los principios que han guiado al traductor. Entre las consideraciones filosóficas sobre la naturaleza inconmensurable de la palabra se cita el ensayo de Ortega y Gasset sobre la miseria y esplendor de las traducciones.

Falta en la obra bibliografía. Muy rara vez se inserta en la explicación exegética, aunque se transluce que el autor conoce la principal. Se echan de menos comentarios arqueológicos, históricos y teológicos, si bien parece no haberlos pretendido el autor. Esta obra, por la calidad de sus notas filológicas y el valor de su versión, formará parte dignamente entre los comentarios clásicos al libro de Job.

SEBASTIÁN BARTINA, S. I.

THEODOR H. GASTER: *The Scriptures of the Dead Sea Sect*. Londres, Secker & Warburg, 1957. 135 × 215 mm., 359 pp. (1).

Es una traducción inglesa de todos los textos no bíblicos de Qumrân publicados hasta 1957, exceptuados los fragmentos pequeños. Está dirigida, nos lo dice el autor en el prólogo, no precisamente al especialista —al que, sin embargo, aprovechará en no pocas ocasiones—, sino a todo aquel que quiere leer, en una traducción completa, estos importantísimos documentos.

Las páginas 11-37 son de Introducción, jugosa e interesante ciertamente, a pesar de que la presenta el autor sin designio de discutir los problemas de los manuscritos. En ella se afirma que fueron compuestos en distintas fechas entre el año 170 a. C. y el 68 d. C., por un grupo religioso-monástico, que se debe identificar con la hermandad esenia: en tanto coinciden las noticias de Josefo y Filón respecto a ella y las que aparecen en nuestros textos; las desemejanzas hay que atribuirlas más bien a que varios de ellos reflejan un estado anterior, quizá el de los mismos años de los Hasidim de los tiempos macabeos, mientras que las relaciones de Josefo y Filón son de condiciones del primer siglo de nuestra era. El principal fin de este grupo religioso, que se tenía a sí mismo como la verdadera e ideal congregación de Israel, el nuevo pacto, los elegidos, era presentar la genuina interpretación de la Ley dada por Dios a Moisés, haciéndolo por medio de guías inspirados de la comunidad, que se iban sucediendo en el tiempo y en la función docente: cada uno de ellos es «el fiel expositor», «maestro verdadero o justo», «maestro de justicia», como suelen otros autores traducir, de los manuscritos. Nada, por lo tanto, de un individuo determinado, fundador u organizador de la comunidad. Gaster presenta una y otra vez esta su opinión acerca del «fiel expositor». Pero reacciona con más decisión aún contra la interpretación falsa de los textos que hace de él un perseguido martirizado, que se aparece después a sus discípulos, que esperan además su segunda venida. Es un intento desafortunado el pretender ver en él un prototipo de Jesús Para recibir la Ley, rec-

(1) Apareció ya el año anterior en Estados Unidos: *The Dead Sea Scriptures in English Translation*. New York, Doubleday Anchor Books, 1956, X + 350 pp.

tamente interpretada, hay que estar internamente iluminado con luz adquirida por el ejercicio voluntario del discernimiento colocado por Dios en cada criatura en el primer momento de su existencia; se requiere, por lo tanto, vida rigurosa y disciplinada.

De esta iluminación provenía el constituirse miembros no sólo de la hermandad comunitaria terrena, sino también y por ello mismo de la Comunión eterna. Pensaban que el mundo debía ser renovado, vivían con la obsesión de que el gran ciclo de los tiempos estaba a punto de completar su revolución: después de la catástrofe, de la disolución del orden viejo, vendría el nuevo nacimiento. Ahora bien, para escapar de la hecatombe magna se precisaba el alejamiento de los hombres, de la corrupción, del pecado, huyendo al desierto, no sólo al de Judá, sino también al de la quietud del místico, donde podrían reproducir y concentrar en su interior el drama del ciclo cósmico. Esto lo ve Gaster expuesto y sentido de un modo especial en el libro de los Himnos.

Trata después bastante detenidamente en esta no amplia introducción, de los contactos que puede haber entre la comunidad de los manuscritos y el Cristianismo. Los documentos del Mar Muerto «nos presentan en vívidos y auténticos colores el medio ambiente del que Juan Bautista y Jesús hablaron el idioma espiritual y desarrollaron y transformaron los conceptos». Hay, además, en ellos, elementos de organización religiosa adoptados por la Iglesia primitiva. Para su estudio de afinidades, entre todos los libros del N. T. atiende Gaster de un modo especial a la epístola de Santiago, complaciéndose en imaginárselo como un relevante esenio.

Pero en todos los escritos de Qumrân, continúa, no hay la menor traza de los conceptos religiosos fundamentales del Cristianismo: Encarnación, pecado original, redención por la cruz, comunión, etc., rebatiendo vigorosamente la arbitraria interpretación dada por algunos autores.

Ahora bien, los paralelos que se han indicado entre los manuscritos y el Nuevo Testamento, existen igualmente entre éste, por una parte, y los apócrifos (los deuterocanónicos del A. T. para los católicos) y pseudepígrafos (apócrifos) del Antiguo Testamente y los más antiguos elementos del Talmud, por otra. Y muchas de esas cosas, entre otras, las preocupaciones escatológicas, se encuentran también en la doctrina de antiguas sectas, como los Mandeos, Samaritanos... Aparece, pues, que eran parte del común pensamiento y narraciones populares de Palestina en aquel tiempo. Por lo tanto, afirma Gaster, «to draw from the New Testament parallels any inference of special relationship is misleading» (p. 30).

Ultimamente arremete Gaster contra el prurito de identificar y precisar las alusiones históricas que se quieren ver en los manuscritos de Qumrân.

Se puede disentir de algunas de las opiniones de Gaster, sobre todo de su empeño en no dar precisado y singular carácter histórico al Maestro de Justicia, ya que el conjunto de los textos que de él nos hablan nos lo presentan como una persona bien determinada. En más de una ocasión los pasajes bíblicos o extrabíblicos traídos por Gaster como paralelos de los manuscritos o relacionados con ellos, podrán aparecer aducidos sin fundamento plausible. Pero no por eso deja de ser valiosa, valiente y segura en sus líneas generales la idea que nos da de los famosos documentos en esas primeras páginas de su libro, y que completa aquí y allá en las introducciones y notas a las distintas partes en que divide su traducción.

Esta es clara, inteligible, agradable; aunque para ello ha tenido que recurrir, a veces con algo de exceso, a la paráfrasis. Este desprenderse de la servil literalidad, necesario para una lectura continuada, sobre todo por parte del gran público a que primordialmente se destina la obra, y a quien lleva el verdadero sentido de tantas expresiones, giros y frases oscuras en su aridez redaccional, puede no raramente ser causa de un falseamiento de la idea primitiva del texto, cuando no aparezca clara y se duda de su interpretación. Y, así, en ocasiones, la traducción de Gaster no ha de convencer a todos. Pero valía la pena correr este riesgo, a trueque de dar un conjunto que no puede menos de merecer grandes alabanzas.

Los distintos documentos aparecen divididos en la traducción en muchas porciones, precedidas de un corto título que resume el asunto, y de la indicación de la columna y líneas de ella en que se hallan en el manuscrito. Es suficiente esto en las secciones cortas, pero no, dada la libertad de la traducción, en las más extensas, donde hubiera sido conveniente ir señalando de vez en cuando las líneas correspondientes del texto hebreo o arameo, para que aquellos que lo deseen puedan más fácilmente cotejarlo.

Después de la traducción y de una corta bibliografía, viene un útil índice analítico y unas listas de citas y paralelos bíblicos.

Esta edición, hecha en Londres, añade a la de Nueva York, del año anterior (1956), un apéndice en que se recogen los textos de Qumrân publicados en los meses precedentes. Tras de una breve introducción, en que, por cierto, se aventura una curiosa, equivocada sin duda, explicación de por qué el empleo del metal en los rollos de cobre de la cueva 3, viene la traducción de las partes del Apócrifo del Génesis (antes denominado Apocalipsis de Lamec) presentadas por N. Avigad y Y. Yadin, y los fragmentos de un Comentario de Isaías (4QpIs^a), de un Florilegio de pasajes bíblicos mesiánicos (4QFlor) y de varios Testimonios mesiánicos sin comentario (4QTest), publicados por J. M. Allegro en JBL 75 (1956), 174-187.

En resumen, un bello y provechoso libro sobre los manuscritos de Qumrân, por su presentación, por su contenido, y por su traducción sobre todo.

F. Javier Caubet Iturbe, SS. CC.

Le Congrés de Strasbourg: *Parole de Dieu et Liturgie*. Lex Orandi. Collection du Centre de Pastorale Liturgique. París, 1958. Págs. 390.

La presente obra no es un estudio monográfico, de carácter estrictamente bíblico. Más bien predomina el sentido pastoral, sobre diversos aspectos relacionados con la Biblia y la Liturgia.

«*Parole de Dieu et Liturgie*» contiene las Ponencias del III Congreso Nacional del «Centro de Pastoral Litúrgica», celebrado en Estrasburgo sobre el tema «Bible et Liturgie». La razón del cambio de título al publicar las Ponencias de aquel Congreso se debe al hecho de existir en la misma Colección *Lex Orandi*, en la que este volumen aparece con el núm. 25, otro volumen anterior, el núm. 11, debido al P. J. Danielou y cuyo título es exactamente *Bible et liturgie*. Para evi-

tar confusiones, los editores han preferido ese otro título, que, por otra parte, corresponde más propiamente al contenido de las Ponencias y al sentido que tuvo el Congreso de Estrasburgo.

Dado lo heterogéneo de los temas, aun dentro de la materia común del Congreso, preferimos limitarnos a presentar las principales Ponencias y destacar algunas de las Conclusiones del Congreso. Tanto por unas como por otras se verá el gran interés y la importancia de los trabajos de Estrasburgo, dentro siempre de la misma línea de impulsos pastorales renovadores que viene fomentando con tanta eficacia del «Centro de Pastoral Litúrgica» en el país vecino.

El Director del C. P. L., canónigo A. G. Martimort, destacó en la presentación del Congreso que éste se presentaba como el punto de contacto entre dos movimientos característicos del catolicismo francés actual: el movimiento litúrgico y el movimiento bíblico, y después de historiar brevemente el desarrollo de ambos movimientos, a partir de 1910 hasta la fecha, destaca cómo no es posible seguir adelante en el progreso litúrgico sin una formación bíblica del cristiano, ya que no hay liturgia sin la Biblia. Los votos del Congreso de Estrasburgo miran a profundizar y ensanchar la doble corriente litúrgica y bíblica, reforzando aún más su convergencia y su unidad.

Las Ponencias, dentro de esa aspiración general, trataron de *La Bible dans la Liturgie*, a cargo de P. Jounel; *Sacraments et histoire du salut*, por el P. J. Danielou; *Dieu a parlé un langage d'homme*, por el M. Hans Urs von Balthasar: *La parole de Dieu vit dans la Liturgie*, a cargo del P. L. Bouyer; *Toute la messe proclame la Parole de Dieu*, por el P. A. M. Roguet; *L'église répond a Dieu par la Parole de Dieu*, por J. Gelineau, S. J.; *La Bible et la Lturgie dans la catéchese*, por F. Coudreau; *Peut-on au XX siècle être un «homme de la Bible»?*, por Ch. Moeller; *L'initiation biblique et liturgique d'une paoroisse*, por D. Pézeziel; *Heureux qui entend la Parole et la met en pratique*, por J. Lecueyer; *Liturgie et Parole de Dieu dans la vie des paroisses de la Diaspora allemande*, por S E. Mons. Spuelbeck; *L'alliance, c'est aujourd'hui*, por P. A. Lesort; *Mes paroles sont esprit et vie*, por S. E. Mons. Garrone, arzobispo de Toulouse.

Como fácilmente se deduce del temario general y de la calidad de los ponentes, la mayoría de renombre internacional en el campo de la teología y estudios pastorales, las Ponencias, sin pretender ser estudios de especialistas en el campo bíblico, encierran un profundo interés en la materia propuesta por el Congreso de Estrasburgo.

Las Conclusiones, una por cada Ponencia, resumen el sentido y las aspiraciones del Conreso. Reproducimos algunas de ellas: 1. *Pas de Liturgie sans la Bible...* 3. *L'Église lit toute la Bible...* 4. *Toute la Messe proclame la parole de Dieu...* 6. *La Liturgie réalise aujourd'hui ce que la Bible annoce...* 10. *Dieu a parlé un langage d'homme...* 12. *La pédagogie de la foi de l'enfant et de l'adolescent s'attachera a présenter la Bible dans la Liturgie...* 13 *L'oeuvre de la Parole de Dieu déborde les limites de la célébration liturgique.*

Estas indicaciones bastan para dar una idea de la importancia de este volumen, especialmente en la vida pastoral y litúrgica en pro de una renovación cristiana de la vida parroquial y de los fieles en general.

A. Avelino Esteban y Romero

REVISTA DE REVISTAS

American Ecclesiastical Review (The), 1959, abr.—J. L. MURPHY, *The Use of «Ekklesia» in the New Testament*. Part. I, pp. 250-259.

— — — —, 1959, may.—J. L. MURPHY, *The Use of «Ekklesia» in the New Testament*. Part. II, pp. 325-332.

Angelicum, 1959, ener.-marz.—P. G. DUNKER, O. P., *De quadam recenti Introductione in Vetus Testamentum* (Se refiere a la del P. Mariani y la crítica asperamente), pp. 51-63.

Bible et vie chrétienne, 1959, may.-jun.—A. GELIN, *L'annonce de la Pentecôte*, pp. 15-19.—I. FRANSEN, *Cahier de Bible: L'Epitre aux Romains*, páginas 20-34.—H. DE JULLIOT, *L'eau et l'Esprit*, pp. 35-42.—J. C. H. WU, *Morale chinoise et humanisme chrétien*, pp. 43-58.—J. GOETTMANN, *La Pentecôte, prémices de la nouvelle création*, pp. 59-69.

Biblica, 1959, 1.—A. BEA, *Pio XII di s. m. e la Sacra Scrittura*, pp. 1-11.—F. DE LA POTTERIE, *L'onction du chrétien par la foi*, pp. 12-69.—R. E. BROWN, *The Semitic Background of the NT Mysterion* (II), pp. 70-87.

Biblische Zeitschrift, 1959, ener.—H. GROF, *Zum Problem Verheissung und Erfüllung*, pp. 3-17.—H. SCHNEIDER, *Der Dekalog in den Phylakterien von Qumram*, pp. 18-31.—J. SCHILDENBERGER, *Zur Textkritik von Ps 45 (44)*, pp. 31-43.—E. NEUHÄUSLER, *Ruf Gottes und Stand des Christen, Bemerkungen zu 1 Kor 7*, pp. 43-60.—J. BLANK, *Die Verhandlung vor Pilatus Joh 18,28-19,16 im Lichte johanneischer Theologie*, pp. 60-81.—H. SCHÜRMANN, *Zur Traditions und Redaktionsgeschichte von Mt 10,23*, pp. 82-88.—R. SCHNACKEBURG, *Die «Anbetung in Geist und Wakrheit» (Joh 4,23), im Lichte von Qumram-Texten*, pp. 88-94.—J. BAUER, *Uxores circumducere (1 Kor 9,5)*, pp. 94-102.—S. GRILL, *Textkritische Notizen*, pp. 102.

Bijdragen, 1959, 1.—J. DE FRAINE, S. J., *Moses «cornuta facies»* (Pretende determinar el sentido exacto de Ex. 34, 29-35, y el papel del fenómeno en cuestión en la vida del Legislador israelita), pp. 28-38.

Catholic Biblical Quarterly (The), 1959, ener.—T. Barrosse, *The Senses of Scripture and the Liturgical Pericopes*, pp. 1-23.—D. M. Stanley, *Liturgical Influences on the Formation of the Gospels*, pp. 24-38.—R. Mercurio, *A. Baptismal Motif in the Gospel Narratives of the Burial*, pp. 39-54.—R. North, R. T. Siebeneck, R. E. Murphy, *Biblical and Archeological News*, pp. 55-63.—Miscellanea Biblica: J. O'Rourke, *Marginal notes on the sensus plenior* (El sentido plenior y la inteligencia del autor humano), pp. 64-71.—P. W. Skehan, *Two Books on Qumrân studies*, pp. 71-78.—J. Edgar Bruns, *Depth-psychology and the fall*, pp. 78-82.—R. E. Murphy, *A new classification of literary forms in the psalms*, pp. 83-87.

Ciencia y Fe, ener.-jun.—J. I. Vicentí, *Cuestiones bíblicas de actualidad* (Inspiración - San Pedro - Mariología), pp. 43-62.

Ephemerides Mariologicae, 1959, 2-3.—J. M. Alonso, C. M. F., *Virgo corde* (En torno al voto de virginidad de María partiendo del texto de Lc 1,34 considera la opinión tradicional y la más reciente), pp. 175-228.—M. Peinador, C. M. F., *Conocimiento que de Jesús tuvo la Virgen* (Estudia los lugares: Lc 1,31-35; Lc 2,50), pp. 283-304.

Estudios Franciscanos, 1959, 1.—W. de Alfara, O. F. M., *El Cristocentrismo en Heb 1,1-4* (Pretende ver si en los primeros versos de la Epístola a los Hebreos encuentra algo que pueda ilustrar y aun corroborar la idea Cristo-clave Cristo-centro de todo cuanto existe), pp. 161-188.

Études Theologiques et Religieuses, 1958, 4.—D. Lys, *Le plus beau chant de la création* (Preliminar para la exégesis del Cantar de los Cantares), páginas 87-117.—P. Petit, *Mentalité des Pays Latins: l'influence et l'action du Catholicisme Romain*, pp. 119-128.

— — — —, **1959, 1.**—D. Lys, *L'homme dans l'Ancien Testament*, páginas 31-49.

Evangelische Theologie, 1959, 1-2.—W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament als theologische Aufgabe*, pp. 4-16.—Ch. Maurer, *Paulus als der Apostel der Völker*, pp. 28-40.—A. Meier, *Zwinglis Übersetzung des Römerbriefes*, pp. 40-52.—E. Schweizer, *Zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus*, pp. 65-70.— H. Wildberger, *Auf dem Wege zu einer biblischen Theologie*, pp. 70-90.

— — — —, **1959, marz.**—R. HERMANN, *Offenbarung, Wort und Texte*, páginas 99-116.—H. W. BARTSCH, *Zum Problem der Parusieverzögerung bei den Synoptikern*, pp. 116-131.

— — — —, **1959, abr.**—W. HÜSTER, *«Ich glaube, lieber Herr; hilf meinem Unglauben»*, pp. 185-194.

— — — —, **1959, may.**—W. NIESEL, *Die Bedeutung und die Rolle der Glaubensbekerntnisse in den reformierten Kirchen*, pp. 195-203.—P. JACOBS, *Das Hugenottische Bekenntnis*, pp. 203-208.—W. KRATZ, *Christus Gott und Mensch. Einige Fragen an Calvins Christologie*, pp. 209-219.—W. HOLSTEN, *Söhne und Väter. Junge Kirche für und wider das Vätererbe*, pp. 220-234.

Franziskanische Studien, 1958, 4.—P. SEIDENSTICKER, O. F. M., *Ein judenchristlicher Friedhof aus apostolischer Zeit* (Excavaciones en el «Dominus flevit»), pp. 405-412.

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 1959, 1.—O. PERLER, *Das Protoevangelium des Jakobus nach dem Papyrus Bodmer V*, páginas 23-35.

Israel Exploration Journal, 1959, 2.—D. FEREMBACH, *Note sur un crane brachycéphale et deux mandibules du mésolithique d'Israël*, pp. 65-73.—Y. YADIN, *Excavations at Hazor, 1958: Preliminary Communiqué*, pp. 74-88.—M. HARAN, *The Ark an the Cherubin: Their Symbolic Significance in Biblical Ritual*, pp. 95-98.—D. FLUSSER, *Two Notes on the Midrash on 2 Sam. vii*, pp. 99-109.—Y. AHARONI, *Zephath of Thutmose*,' pp. 110-122.—D. H. K. AMIRAN AND N. KADMON, *Atlas of Israel*, pp. 123-129.—N. AVIGAD, *Some Notes on the Hebrew Inscription from Gibeon* (Review-article), pp. 130-133.—J. KAPLAN, *The Connections of the Palestinian Chalcolithic Culture with Prehistoric Egypt*, pp. 134-136.—L. KADMAN, *When Was Aelia Capitolina Named 'Commodiana' and by Whom?*, pp. 137-140.

Jewish Quarterly Review, 1959, ener.—S. ZEITLIN, *Historical Studies of the Hebrew Liturgy*, pp. 169-178.—W. CHOMSKY, *Toward Broadening the Scope of Hebrew Grammar*, pp. 179-90.—S. D. GOITEIN, *Maimonides as Chief Justice*, páginas 191-204.—S. B. HOENIG, *The age of Twenty on Rabbinic Tradition and lQSa*, pp. 209-214.—S. ZEITLIN, *More Literature on the Dead sea Scroll-More l'seudo-Scholarship*, pp. 221-238.

— — — — **(The), 1959, abr.**—*The Cantillation of the Bible*, pp. 287-292.—S. ZEITLIN, *The Account of the Essenes in Josephus and in the Philosophumena*, páginas 292-299.

Journal of Biblical Literature, 1959, jun.—F. S. FERRÉ, *Notes by a Theologian on Biblical Hermeneutics*, pp. 105-114.—O. A. PIPER, *The Origin of the Gospel Pattern* (Se ajustan los evangelios a un modelo), pp. 115-124.—M. GREENBERG, *The Biblical Conception of Asylum*, pp. 125-132.—J. ALBERTSON, *An Application of Mathematical Probability to Manuscript Discoveries*, pp. 133-141.—J. M. ALLEGRO, *A Recently Discovered fragment of a Commentary on Hosea from Qumram's Fourth cave*, pp. 142-147.—H. M. TEEPLE and A. WALKER, *Notes on the Plates in Papyrus Bodmer II* (Estudio comparativo de las láminas publicadas en la edición de Martín), pp. 148-152.—S. ZEITLIN, *The Beginning of the day in the Calendar*, pp. 153-156.—Critical Notes: L. H. SILBERMAN, *A Note on 4Q Florilegium*, pp. 158-159.—F. CH. FENSHAM, *New Light on Exodus 2,16 and 22,7 From the Laws of Eshnunna*, pp. 160-161.

Journal of Semitic Studies, 1959, ener.—W. G. LAMBERT, *Divine Love Lyrics from Babylon*, pp. 1-15.—J. A. REIF, *The Loss of Consonantal Aleph in Ugaritic*, pp. 16-20.—G. ZUNTZ, *Aristeas Studies I: The Seven Banquets*, pp. 21-36.—D. PATTERSON, *Israel Weisbrem: A Forgotten Hebrew Novelist of the Nineteenth Century*, pp. 37-58.—G. GERLEMAN, ברגלין as an Idiomatic Phrase, página 59.

Kerygma und Dogma, 1959, 1.—R. BRING, *Die Erfüllung des Gesetzes durch Christus*, pp. 1-22.—S. SCHULZ, *Katholisierende Tendenzen in Schliers Galater-Kommentar*, pp. 23-41.

Miscelanea Comillas, 1959, 31.—J. SILVESTRE ARRIETA, S. I., *La Iglesia del intervalo: Aspecto escatológico del tiempo de la Iglesia en Oscar Cullmann*, páginas 191-297.

Nouvelle Revue Théologique, 1959, marz.—X. LÉON-DUFOUR, S. J., *Le juste Joseph*, (Nuevo planteamiento y ensayo de solución del viejo problema de la justicia de José y su conducta legal respecto a la preñez de la Virgen), páginas 225-231.—G. LE GRELLE, S. J., *La plénitude de la parole dans la pauvreté de la chair d'après Col., 1,24*, pp. 232-250.

— — — —, **1959, abr.**—L. ALONSO SCHÖKEL, S. J., *Argument d'Ecriture et théologie biblique dans l'enseignement théologique*, pp. 337-354.

Recherches de Théologie ancienne et médiévale, 1958, jul.-dicb.— O. Lottin, O. S. B., *Quelques recueils d'écrits attribués à Hugues de Saint-Victor*, páginas 248-284.

Revue Biblique, 1959, ener.—J. Bourke, O. P., *Le jour de Yahvé dans Joël* (La conclusión a que llega el A. en esta primera entrega es que Joel, comparado con los otros profetas del Día de Yahveh, es sobre todo un profeta de lo divino. Ve primero la santidad de Dios en un suceso histórico, y enseguida en la dimensión escatológica. Los términos tradicionales con que se expresa evocan la teofanía del Sinaí), pp. 5-31.—M. de Goedt, O. C. D., *L'explication de la parabole de l'ivraie (Mt. XIII, 36-43)* (¿Creación de Mateo, o término de una historia literaria?), pp. 32-54.—A. Feuillet, P. S. S., *Le Messie et sa Mère d'après le chapitre XII del l'Apocalypse*, pp. 55-86.—R. de Vaux, O. P., *Les manuscrits de Qumrân et l'archéologie* (Respondiendo a las críticas que se le han hecho concluye que la arqueología permite afirmar que los manuscritos de Qumran son seguramente auténticos y antiguos, que pertenecían a una comunidad religiosa que vivió en Khirbet Qumran y en los alrededores entre el siglo II a. de Cristo y el año 68 d. C.),. pp. 87-110.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 1959, 1.—F. J. Leenhardt, *La Structure du chapitre 6 de l'Evangile de Jean*, pp. 1-13.—M. Philonenko, *Les Interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les Manuscrits de Qoumrân*, II, pp. 14-38.—P. Prigent, *L'Evangile selon Thomas. Etat de la question*, pp. 89-45.—R. Folz, *Le Pouvoir pontifical au Moyen Age*, pp. 46-50.

— — — —, **1952, 2**.—Ch. Hauter, *Christologie et inspiration des Ecritures*, pp. 83-96.—J. Hering, *La Prière à Gethsémané*, pp. 97-102.—R. Voeltzel, *Le Régime presbytérien-synodal et le Nouveau Testament*, pp. 117-128.

Revue des Sciencies Philosophiques et Théologiques, 1959, abr.—A. Viard, *Bulletin de théologie biblique*, pp. 301-324.

Revue Thomiste, 1958, octb.-dch.—M. Delcor, *Dix ans de travaux sur les manuscrits de Qumrân*, pp. 734-779.

— — — —, **1959, ener.-marz.**—M. L. Ramlot, *La Bible en Français* (La Biblia de Jerusalén - la de la Biblioteca de la Pléiade - la traducción judía de Andrés Couraqui en Presses Universitaires - y la traducción popular que P. Moos

ensaya con el Salterio), pp. 101-130.—M. Delcor, *Dix ans de Travaux sur les Manuscrits de Qumrân* (Pasa revista a las obras generales), pp. 131-153.

Scholastik, 1959, 1.—J. Beumer, S. J., *Die Frage nach Schrift und Tradition bei Robert Bellarmin*, pp. 1-22.

Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1958, 3·—E. Würthwein, *Der Sinn des Gesetzes im Alten Testament*, pp. 255-270.—G. Eberling, *Erwägungen zur Lehre vom Gesetz*, pp. 270-306.

LIBROS RECIBIDOS

*De VERLAG ALFRED TÖPELMANN. Berlín, W 35.

ALFRED ADAM, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 24).—Berlín, W 35, 1959.—160 × 240 mm., 90 págs.

SIEGFRIED WIBBING, *Die Tugen-und Lasterkataloge im Neuen Testament* (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 25).—Verlag Alfred Töpelmann.—Berlín, W 35, 1959.—160 × 240 mm., XVI + 127 págs.

De EDIT. ATHENAS. Mayor, 81, Madrid.

A. M. DUBARLE, O. P.: *María nueva Eva, según las escrituras* (Los fundamentos bíblicos del dogma de la Asunción).—Madrid, 1959.—140 × 205 mm., 117 págs.

*De CHESTER BEATTY LIBRARY. 20. Shrewsbury Road, Dublin.

The Chester Beatty biblical papyri descriptions and texts of twelve manuscripts on papyrus of the greek Bible. Fas. V: *Numbres and Deuteronomy*, Fasc. VI: *Iiasiah, Jeremiah, Ecclesiaticus*.—Dublin, 1958.—230 × 285 mm., 25 plates.

*De EDIT. DESCLÉE DE BROUWER. Bruges (Belgique).

PAUL-MARIE DE LA CROIX, O. C. D., *L'Évangile de Jean et son témoignage spirituel*, Bruges (Belgique), 1959.—120 × 180 mm., 589 págs.

*De EDIT. DESCLÉE & CIE. Tournai (Belgique).

A. ROBERT, Y A. FEUILLET, *Nouveau Testament, Introduction a la Bible, II*.—Tournai (Belgique), 1959.—150 × 210 mm., XIX + 939 págs.

*De TIPOG. FIORENTINA. Via dei Macci, 17, Firenze (Italia).

Giovanni Caprile, *Atlante della Vita di Cristo*, Edizioni di Spiritualità. Firenze, 1959.—175 × 250 mm., 257 págs.

*De PONTIFICIO INSTITUTO BIBLICO. Piazza della Pilotta, 25. Roma.

Gisbert Bouwmann SVD, *Des Julian von Aeclanun Kommentar zu den Propheten Osee Joel und Amos. Ein Beitrag sur Geschichte der Exegese* (Analecta Biblica. Investigationes Scientificae in res biblicas, 9).—Roma 1959.—165 × 240 mm., XX + 154 págs.

Stefan Porúbcan, S. J., *Il Patto nuovo in Is. 40-66* (Analecta Biblica. Investigaciones Scientificae in res Biblicas, 8).—Roma, 1959.—165 × 240 mm., XVI + 334 págs.

*De EDIT. SAL TERRAE. General Mola, 31, 1.º, Santander.

W. F. Albright: *De la Edad de piedra al Cristianismo*. Marco histórico y cultural de la Biblia.—Santander, 1959.—160 × 215 mm., 320 págs.

*De SHEED & WARD. New York, 3.

R. W. Gleason, S. I.: *Christ and the christian*.—New York, 3, 1959.—140 + 204 mm., 179 págs.

*De UNIVERSITY PRESS. Bentley House 200 Euston Road. Cambrigde. London, N. W. I.

D. W. Gooding: *The Account of the Tabernacle*. Translation and textual problems of the greek Exodus.—Cambride, 1959.—145 × 225 mm., XI + 114 páginas.

*De EDIT. VERBO DIVINO. Estella (Navarra).

F. de Fuenterrabía, O. F. M. Cap.: *Los santos Evangelios de Nuestro Señor Jesucristo*.—Estella (Navarra), 1959.—84 × 125 mm., 456 págs.

Un manuscrito protobabilónico de los libros poéticos de la Biblia

(Ms. 508 A del Seminario Teológico Judío de Nueva York)

I.—Descripción externa del Ms.

Es el Ms. 508 del Catálogo preparado por A. Marx con la ayuda de Moisés Lutzki: el número 38 de la Enelow Memorial Collection de la Biblioteca del Seminario Teológico Judío de Nueva York, colección que se compone, fundamentalmente, de Mss. yemeníes. Es el Ms. Ec 22 de la lista de Mss. babilónicos de la Biblia Hebraica, 3.ª ed. De este Ms. habla Paul Kahle en los Prolegómenos de dicha Biblia Hebraica lamentándose de haberlo conocido demasiado tarde para haber incluído sus variantes en el aparato crítico de dicha Biblia. A Kahle le había enviado el difunto Prof. A. Marx, a la sazón bibliotecario del Seminario Teológico Judío de Nueva York, la fotografía de una página de este Ms., y, después de haberlo estudiado, Kahle escribió, con fecha 26 de enero de 1934, al Dr. Marx, declarando que el Ms. es realmente babilónico.

El Ms. se compone, en realidad, de dos Mss. distintos, perteneciendo al que ahora vamos a estudiar los ff. 1-27 y 30-33. Los ff. 28 y 29, aunque encuadernados junto a los anteriores, pertenecen a un Ms. distinto y también como el que ahora estudiaremos, procedente del Yemen. En la lista de nuevos Mss. babilónicos descubiertos por nosotros en Norteamérica —que publicamos en «Sefarad» XIV (1954), pp. 216-18 y Estudios Bíblicos, XIII (1954) pp. 207-210, sólo incluímos los ff. 28 y 29 del Ms. 508, que fueron juntados a los ff. del Ms. conocido por Marx y Kahle como babilónico, probablemente porque están vocalizados en texto superlineal y porque contienen pasajes del Libro de Proverbios como los últimos ff. del otro Ms. Todo lo que digamos se refiere exclusivamente al Ms. 508 A, que así designaremos a los ff. 1-27 y 30-33.

La encuadernación del Ms. 508 A es la típica encuadernación moderna de todos los Mss. de la Colección EMC, pero los ff. están encuadernados desordenadamente.

El Ms. 508 es un Ms. en pergamino duro —muy distinto de esos pergaminos suaves de los últimos siglos de la Edad Media, españoles o italianos— pero harto común en los pergaminos procedentes del Yemen. La cara externa del pergamino, o cara recubierta por el pelo, está mal curtida de manera que aún se ven frecuentemente las raíces del pelo. Este detalle puede explicar, en parte, ciertas deficiencias de la caligrafía del Ms. que después delataremos. Los ácidos empleados para raer la piel han dejado en esta cara externa un tono amarillento muy característico de los pergaminos yemeníes. La escritura resalta en este lado del pergamino perfectamente, mucho más que en la cara interior —el lado blando de la piel en contacto con la carne— que naturalmente carece del color amarillento. En esta cara interior las letras se mantienen, la tinta se ha adherido bien y no ha saltado como frecuentemente ocurre en las escrituras de la parte interior de los pergaminos antiguos. El color de la tinta es castaño, como es frecuentemente en los Mss. yemeníes antiguos, si bien la tonalidad varía según la tinta esté en la cara externa o interna de la piel. En algunas páginas la tinta es de castaño tendiendo a negro.

Tanto el pergamino como la tinta son parecidos a los del Ms. número 240 del mismo Seminario Judío de Nueva York pero el pergamino del Ms. 240 no es tan grueso, está mejor curtido y es de diverso animal.

Las medidas del Ms. 508 A son 22,6 × 18,2: medidas, igual que las del Ms. 240, manuales y económicas, adoptadas, sin duda, por los escribas yemeníes de este Ms. no por razones de elegancia, que tuvieron su valor en los siglos medios para los pulcros escribas sefardíes, sino por razones de ahorro del escaso material escritorio. No les preocupó excesivamente la elegancia ya que el pergamino del Ms. 580 A y del 240, presenta agujeros que lo afean.

Las líneas del Ms. 508 A son veinte por página, y el texto está dividido en esticos, fuera de once líneas escritas a reglón seguido en el f. 30 a (Jb 42,10-fin). La escritura en esticos se encuentra en Ms. muy antiguos e incluso se han encontrado salmos entre los Mss. de Qumrān con tal disposición del texto. No es pues ningún óbice a la antigüedad de nuestro Ms. En cambio el Salterio babilónico del Ms. 456 del Seminario Teológico Judío de Nueva York está escrito a renglón seguido, manera de presentar el texto, frecuente en los Mss. de origen oriental.

El Ms. 508 A ofrece un rayado horizontal como es normal en todos los Mss. cuidadosos desde tiempo inmemorial. Tal rayado está encuadrado por dos rayas verticales que sirven para marcar los márgenes y

encerrar el texto. La misma disposición se encuentra en el Ms. 240, antes citado, con la diferencia de que en este Ms. 508 A está hecho a punzón. Este ha dejado un surco bien grabado, detalle al parecer insignificante, pero que tiene importancia para explicar cómo muchas vocales coincidentes con el rayado presentan formas raras que hacen pensar en vocales del sistema «palestinense». Tales vocales «palestinenses», de que después se hará mérito, se encuentran sobre todo en vocales coincidentes con el rayado horizontal.

Las dos rayas verticales, que sirven para marcar el principio y el fin de la línea del texto, son escrupulosamente respetadas: no sólo la raya que marca el margen derecho, margen que escrupulosamente cuidan todos los Mss. hebraicos bíblicos, sino la raya del margen izquierdo a la que se atienen escrupulosamente sólo los Mss. ortodoxos, los Mss. observantes. Los escribas qaraítas no dan importancia a esta observancia. El *sofer* de nuestro Ms. 508 A, a pesar de escribir con esticos de muy diferente magnitud, procura, en cuanto cabe, dar la sensación de respeto del margen lateral izquierdo, para lo cual recurre a los ardides tradicionales o de alargar la última consonante de la línea o de añadir la primera consonante de la línea siguiente o de añadir sencillamente dos ápices que son, en origen, parte de una letra (*'alef*, *šin*), y que, por ser tan frecuente en Mss. babilónicos, hacen sospechar que el Ms. 508 A, hasta en esto, sigue procedimientos babilónicos. Cuando el versículo es demasiado corto, el *sofer* procura por lo menos colocar los dos puntos divisorios de versículo —*sof pasuq*— al extremo de la línea formando línea recta en el margen izquierdo.

Todos estos pequeños detalles indican que el escriba, o *sofer*, era un hombre sabedor de su oficio y cuidadoso. Otro detalle que puede ser significativo es que, frecuentemente, cuando el versículo no encaja en una sola línea sino que demanda, por su mayor extensión, parte de otra, el escriba termina tal versículo poniendo un solo punto, en lugar de los dos puntos del *sof pasuq* ordinario. La separación de versículos por un único punto es muy común en los antiguos Mss. yemeníes y es signo de antigüedad, por cuanto ese punto divisorio no parece ser más que la resolución de un pequeño *samek* —abreviación de *sof*— que fué la manera más antigua de marcar el fin del versículo y que aún se encuentra en algún Ms. babilónico (1).

(1) Segun P. Kahle, interpretando a *Soferim*, cap. 3:7, la indivisión de versículos es signo de la antiguedad de un Ms., así como el indicar el *sof pasuq* al principio del versículo. J. Prijs, en su art. *Über Ben Naftalí-Bibelhandschriften und ihre paläogra-*

Respecto a esos mismos dos puntos divisorios hay que notar que, si bien son puntos un tanto contiguos y levantados en el ángulo superior izquierdo de la línea, ni la contigüidad ni la altura es argumento suficiente para que por ese criterio podamos decir algo acerca de la antigüedad del Ms. que nos ocupa, pues hemos encontrado Mss. recientes, vg., del s. XIII o XIV, que señalan el *sof pasuq* de esa manera.

2.—Paleografía del Ms. 508 A

Pasando de estas características más externas a algo menos exterior y más indicativo, vamos a examinar el carácter de la escritura del Ms.

Hay en el Ms. 508 A —lo mismo que en el Ms. 508 B— ciertas escrituras, añadidas posteriormente en los márgenes, que son de carácter típicamente yemení. Tómese, por ejemplo, la numeración en letras hebraicas y tinta negra de muchos, no todos, los Salmos del Ms. 508 A. Nadie dudará que la caligrafía de tales letras es yemení: se encuentra en muchos Mss. yemeníes de la Edad Media y en infinidad de Mss. yemeníes modernos. Las palabras de guarda, insertas en el ángulo inferior interno de cada folio y escritas con letra de color castaño, son también de carácter yemení. Examínese la forma de las correcciones, particularmente de los *qameṣ* superlineales introducidos por el corrector de los ff. 1 a b, 30 a b, y se concluirá que estas correcciones tienen las mismas formas y características externas de las correcciones yemeníes que hemos encontrado en otros Mss. babilónicos corregidos por gentes del Yemen. Compárese, v. gr., las correcciones del Ms. 154 del Seminario Judío de Nueva York con las de estos folios 1 y 30. Yemení es la nota del f. 17 a (2), que es un añadido posterior de mano yemení, distinta de todas las que han intervenido en el Ms. La nota del f. 13 a (3) es también yemení puesta por una mano también distinta.

---

plischen Besonderheiten, ZAW, 69 (1957), pág. 176 objeta que las normas del tratado *Soferim* valen para la escritura de rollos, no códices; los *naqdanim* de códices pudieron poner el signo de *sof pasuq* al principio o fin del versículo: el que lo pongan al principio no es signo de antiguedad. El signo O del facs. 10 de MdW (B. L. p. 80, nota 3) no es *sof pasuq* puesto al principio del versículo (Kahle), sino signo para señalar el acróstico del Salmo (Sl 25).

(2) במרחביה: (Sl 118,5).

(3) Al lado de Sl 107:12 ותתפלל חנה מכאן אנו למדים.

En el f. 1 b (4) hay unas letras árabes de la misma tinta que las correcciones yemeníes de todo el f. 1: es sin duda la caligrafía árabe del corrector yemení del que más adelante hemos de hablar bajo la denominación de segunda mano (2 m.).

No hay, pues, dificultad en señalar las características paleográficas de las adiciones, pero no es cosa fácil señalarlas para el texto bíblico del Ms., que es lo verdaderamente importante.

Empezando por cosas ciertas, hemos de señalar que todo el Ms. 508 A, en cuanto a su texto consonántico, deriva de un único escriba: el carácter de las consonantes es siempre el mismo. Lo mismo hay que decir del texto vocálico: toda la puntuación procede de la misma mano, la cual no es otra que la del escriba del texto consonántico. Aunque ordinariamente se dice que el escriba, o *sofer*, y el puntuador, o *naqdán*, suelen ser personas diferentes, esto ha de entenderse cuando se trata de *naqdanim* que puntúan sin copiar, pero tratándose de Mss. copiados, lo más lógico, y lo que infinidad de veces hemos observado, es que sea una misma persona la que copia el texto consonántico y el vocálico. En nuestro caso todo indica que es uno —uno solo— el copista y el vocalizador: absolutamente la misma tinta con las mismas variaciones: cuando varía el color de la tinta en las consonantes, también varía en las vocales, incluso parece que el cálamo con que este Ms. fué escrito fué el mismo para escribir las consonantes que las vocales. Esto no es lo normal, pero puede darse, y en nuestro Ms. 508 A hay indicaciones en este sentido; por ejemplo, que tanto vocales como ciertas consonantes presenten, de vez en cuando, trazos doble debidos al defecto del cálamo como más adelante señalaremos.

Pasando ya a un terreno menos seguro —la filiación del trazo de la escritura— hemos de decir que a las dificultades de identificación de cualquier escritura cuadrada hebrea, se unen en este Ms. di-

(4) El título del Sl. 34, en árabe لداود. De este mismo yemení es el siguiente cuadro de equivalencia numérica de las letras hebreas:

[٢٢]٢	٢٢٢	١١١
ג	ב	א
ל	כ	י
ש	ר	ק

También es yemení la numeración, añadida posteriormente al texto, del Sl 34 לד y 35 לה Igualmente es yemení y posterior la numeración מג - עג; pero la numeración a lápiz de estos Salmos según nuestra numeración עד - סד está añadida por Moshe Lutzki, el paleografista que ayudó al Prof. A. Marx a confeccionar el catálogo de los Mss. del Seminario Judío donde se guarda el Ms. 508 A.

ficultades especiales: la escritura, en efecto, ni es la consueta escritura de los Mss. de puntuación babilónica —sólo conocemos el Ms. Ec 1, Ms. babilónico de escritura parecida a la del Ms. 508 A pero este Ms. Ec 1, (que está plagado de correcciones yemeníes), para nosotros es Ms. yemení con texto babilónico— ni es la acostumbrada escritura yemení que se observa en los Mss. del Yemen desde el s. XIII en adelante: ese «ductus» yemení tan inconfundible aún no se descubre en el Ms. 508 A en el cual sin embargo, ciertas letras ya presentan afinidades con la típica escritura yemení v. g.: *nun* final, *ʿayn, zayn* diminuto, *qof, lamed* y muchos *mem* que siguen en el rasgo izquierdo inferior la típica dirección yemení.

Por el solo carácter de las letras —que nos parece un intermedio entre el babilónico y el yemení, una versión yemení de la caligrafía babilónica— sería arriesgado sacar conclusiones firmes acerca de la procedencia geográfica del Ms. 508 A.

Respecto a la edad del Ms., muy poco nos dice la paleografía del 508 A, por cuanto las formas que se suelen considerar arcaicas en las letras —*he* con los dos palos verticales unidos al horizontal, *lamed* con el trazo inferior muy poco desarrollado, *mem* extraordinariamente abierto, *nun* final corto y semejante al *zayn*, semejanza de *yod* y *waw*, forma angulosa de los trazos, abertura del *qof*— no se dan en nuestro Ms. Por la sola paleografía no podríamos decir que es un Ms. muy antiguo. Afortunadamente disponemos de otros elementos para datar como antiguo, si no ya la copia del Ms., por los menos el texto copiado en él. Estos criterios son los criterios textuales.

3.—Contenido del Ms.

Contiene el texto hebreo, sin traducción aramaica o targum, a una parte muy considerable del Salterio: Sl. 33:15 -35:7, 63:10 -78:32, 104:23 -136:21, Jb 8:3- 9:20, 22:4 -23:15, 36:32 -38:16, 42:10 -42:17, Pv 1:1 -1:25, 9:4 -10:32.

Este Ms. es uno de los Mss. más importantes entre los que contienen partes del Salterio en texto hebreo babilónico. Hay otros dos Mss. del Salterio babilónico: el Ms. Ec 1, o Ms. Berlín Or. Qu 680, el famoso Ms. que, traído del Yemen por Schapira, fué estudiado por Kahle [5], y

---

[5] P. Kahle, *Der Masoretische Text des Alten Testaments nach der Überlieferung der Babylonischen Juden*, Leipzig, 1902; 108 pp.

En nuestro poder tenemos las fotografías de este códice, incluidas las fotografías

recientemente, bajo la dirección de éste, ha sido preparado, para ser editado, por el Rev. P. Johnston; y el Ms. 456 del Seminario Judío de Nueva York, que descubrimos en el año 1954 en la Biblioteca de dicho Seminario. El Ms. Ec 1 consta de 101 ff. que se conservan en la Biblioteca de Berlín menos siete folios que pertenecen a la colección Glaser y se conservan en el Seminario Teológico Judío de Nueva York. Este Ms. lo hemos estudiado en la casa del Prof. Paul Kahle y, anteriormente, en el facsímil n.º 2 del *Masoreten des Ostens*. Es un Ms. que tiene muchas analogías con el que estamos estudiando. A nuestro entender los dos Mss. proceden del Yemen. En los dos hay correcciones yemeníes y adiciones laterales en letra yemení posterior. Los dos tienen texto de primera mano babilónico y los dos contienen buen número de salmos, si bien la parte del Salterio contenida en el Ms. 508, es superior a la contenida en el Ms. Ec 1. En ambos se contienen también partes de los Hagiógrafos.

El Ms. 456, que abarca desde el Sl. 22 hasta el Sl. 139, cuantitativamente es el Salterio babilónico más completo de que tenemos noticia, pero desgraciadamente es una copia tardía —probablemente del s. xv— hecha en papel, de un original babilónico defectivo en el que el copista yemení ha introducido muchas puntuaciones que son yemeníes y no babilónicas. En el cuadro sinóptico que sigue a continuación detalladamos el contenido de los Mss. Ec 1 y 508 A y también —en orden a fructíferas colaciones textuales— lo que conocemos de Salmos «palestinenses»:

Ec 1		508 A		*Salmos «palestinenses»*
				Ms. T-S 20$_{53}$
f. 1-6	Sl 20:1 -35:14	f. 1	Sl. 33:15 -35:7	
f. 7-8	Sl 37:19 -41:7			Sl 26:12 -27:7; 28:7-31:3; 31:12-33:1
f. 1-2 NY	Sl 41:8 -46:8			
f. 9	Sl 63:1 -63:1	f. 2-9	Sl 63:10 -78:32	
f. 10-14	Sl 89:45 -104:4	f. 10-26	Sl 104:29 -136:21	*Ms. T-S 20$_{54}$*
f. 15	Sl 106:14-107:7			Sl 35:21 -36:4; 37:20 -38:8; 39:3 -40:13
f. 16	Sl 107:18.30.41 -108:10			

de los folios que se conservan en el JTHS. de Nueva York, colección Glaser. A base de estas fotografías, haremos frecuentes colaciones del Ms. 508 A con el Ms. Or.Qu 680 o Ec 1. Además, estudiamos el mismo Ms. en casa de Kahle.

f. 17-20	Jb 3:7 -9:32	f. 27-30	Jb 8:3 -9:20	*Ms. T-S 20$_{58}$*
f. 21-26	Jb 14:4 -22:4			Sl 41:5 -46:12
f. 3-4	Jb 22:16 -27:12			
f. 27-32	Jb 29:9 -38:15			*Ms. T-S 20$_{52}$*
f. 33	Jb 39:20 -41:2			
f. 34-37	Jb 42:15 -Pv 6:23		Jb 42:10-42:12	Sl 52:5 -59:6; 60:2 -62:4
		f. 30-33	Pv 1:1 1:25	
			Pv 9:11 -10:32	*Ms. L (MdW.* II)
f. 38-57	Pv 8:6 -final			Sl 51:21 -55:18;69:21 -72:4
			Pv 24:8 -26:19	
	Ecl 1:1 -8:9			

4.—El texto vocálico del Ms. 508 A

a) *Es un texto babilónico copiado y completado por un yemení y corregido por otro yemení.*

Las vocales son las ordinarias del babilónico simple: ◌ַ ◌ָ ◌ֵ ◌ֶ ◌ִ ◌ֹ, es decir las vocales que se encuentran en los Mss. yemeníes antiguos. Fuera de las vocales, apenas se encuentran signos diacríticos babilónicos, fenómeno que también se da en tales manuscritos yemeníes antiguos. Sólo sorprendemos en el Ms. 508 A algún *dageš* babilónico v. gr.: en Sl. 34:2 אֹתִי, en Sl. 72:14, מִתּוֹךְ, en Sl. 106:47, לְהשתבּח, en Sl. 119:128, יִשַּׁרְתִּי, en Sl 105:9 אֹתּ y lo mismo 127:5. Quizá en Sl 78:8 los dos trazos oblicuos y convergentes sobre אֹתּ quieran expresar el *dageš*.

Los acentos babilónicos, que, como es sabido, se señalan con letras, han desaparecido en casi todos los Mss. yemeníes; sin embargo, en Sl 73:8 topamos con un *zaqef* (זָ). Los acentos que se descubren en ciertas páginas en que abundan las correcciones de segunda mano yemení, v. gr. el *atnaḥ* (◌֑) al fin del primer estico, son acentos añadidos por esta segunda mano, la cual es responsable de las muchas correcciones de carácter yemení o tiberiense que se encuentran en los ff. 1,14, 27,30.

La vocalización es un tanto defectiva quedando frecuentemente los *šewas* sin ser expresados lo mismo que alguna sílaba o palabra conocida. Los nombres segolados frecuentemente llevan un signo de puntuación, sólo uno.

La puntuación del Ms. es claramente babilónica del sistema babilónico sencillo: de una manera sistemática se adoptan los esquemas de

puntuación babilónicos respecto al *waw* conjuntivo ante *šewa* o ante labiales; 1 m. normalmente vocaliza *alef* y *'ayn* avocálicas —cuando en Tiberiense han de llevar *ḥaṭef* — con vocal plena, aunque a veces con *šewa* simple (que quizá equivalga en realidad al *pataḥ* ַ; cf. *infra*) 1a en cambio, las vocaliza con ַ, vg.: Sl 69:18 עֹ֫נֵם; Sl 130:3 עֹ֫נוֹת. 1 m.: Sl 68:16 אֱלֹהִים; 71:4 אֱלֹהַי; 68:21 וֹלאֱלֹהִים (BH וליהוה); Jb 9:13: אֱלוֹה; pero 1a 68:27 אֱלֹהִים; 136:2 הָאֱלֹהִים; Jb 37:22 אֱלוֹה. Estas guturales, *alef* y *'ayn*, no solo llevan vocal, como en los casos anteriores, cuando empiezan sílaba, sino también cuando la cierran, vg.: Sl 129:3 הֱאֱרִיכוֹ; Sl 66:6 יַעֲבֹרוֹ; 66:15 אֲעֲלֶה; 119:106 נִשְׁבַּעְתִּי. También la lleva el *ḥet*: 119:82 תְּנַחֲמֵנִי.

Al cobrar vocal plena la gutural avocálica, se forma una sílaba más en la palabra, y por tanto suele caer la vocal anterior a la gutural por estar en situación de antepretónica: Sl 106:13.35; 107:24 מַעֲשֶׂה; Prov. 10:24 וֹתְאֹוֹת; 109:31 יַעֲמֹד; 122:1 הַמַּעֲלוֹת.

La 1 p. fut. *Qal*, siempre con *ḥireq*; *'iqṭol*; la 1.ª p. fut. *Pi'el*, siempre con *ṣeré*: *'ēqaṭṭel*. Siempre sin *Verdünnung*: vg.: מִשְׁפַּט; אֹל; אֵת; כֹּל עֹת; לֵב; רֹגְלוֹ; דֹּרְכוֹ; הֵם y הֵמָּה; חֹכְמָה; no hay *qameṣ ḥaṭuf*: וַיִּקָּם (no וַיִּקָּם) etc.

Buen argumento de que el Ms. es babilónico es el que no fué considerado yemení como prueban las correcciones yemeníes que sistemáticamente, en época posterior a la del texto, invadieron alguno de sus folios: f. 1, 14, 27 y 30. Estas correcciones yemeníes indican que la vocalización del Ms. era considerada extraña al sistema del Yemen, y, no siendo yemení, lógicamente ha de ser babilónica porque solamente hay dos sistemas de puntuación superlineal —excluído el palestinense que usa signos distintos—: el yemení y el babilónico. Estas correcciones son obra de la 2 m., la cual a veces pone puntuación tiberiense, alguna vez discrepante de la del Texto Masorético: vg. לחֹם; (508 A, BH) > לֹחֹם; ישועתֹך (508 A, BH) > ישועתֹך (6).

En realidad solo cabe preguntarse si la vocalización del Ms. 508 A es babilónica en un caso, a saber, cuando en el texto vocálico se en-

---

(6) En Sl 77:2 והאמין (1 m) > והֱאֱמִין: aunque la corrección está realizada con tinta negra y parece ser obra de la 2 m.; es probable que sea corrección posterior de la misma 1 m. En Pv. 1:4 לפתאים (1 m,) > לַפְתָּאִים (2 m).

cuentra la puntuación de *šewa'* simple sobre las letras *'ayn* y *alef* avocálicas.

Sobre este punto, si nos contentamos con las ideas corrientemente aceptadas acerca de las características babilónicas y yemeníes, tendríamos que decir que אֲ, עֲ son formas típicamente yemeníes, y אֶ, אֱ, עֶ formas babilónicas. Que esto último sea verdad, nadie lo pondrá en duda. Lo que se ha de poner en duda es que la vocalización de esas dos guturales avocálicas con vocal plena sea variación exclusivamente babilónica, pues también se da en el sistema «palestinense» y en algún Ms. prototiberiense, transliterado o no de Mss. babilónicos. Pero si es cierto que las formas אֶ, עֶ no son exclusivamente babilónicas, no menos cierto es que las formas אֲ, עֲ no son exclusivamente yemeníes. En otra parte (7) hemos probado que en Mss. babilónicos que nada tienen que ver con el Yemen, se emplea el *šewá* sobre las dos consonantes guturales avocálicas y no ya como complemento sino como vocalización original, si bien mezclada con las ordinarias formas babilónicas con vocal plena. Es más, tal vocalización con *šewá* tiene trazas en algunos Mss. de ser muy antigua.

Refiriéndonos al caso concreto del Ms. 508 A, lo ordinario es encontrar, como anteriormente hemos señalado, vocal plena sobre las guturales avocálicas, pero algunas veces se encuentra sobre ellas un *šewá* simple. Esta última puntuación, ¿es interpolación yemení, o puntuación copiada, como el resto, del apógrafo babilónico?

Para responder adecuadamente a esta pregunta hay que considerar que nuestro Ms. 508 A está copiado de un Ms. babilónico con puntuación un tanto defectiva de ahí que sea relativamente frecuente encontrar sílabas o alguna palabra sin puntuar: יהוה siempre sin puntuar, אלהים a veces puntuado אֱלֹהִים como en babilónico; lo ordinario אלֹהים defectivamente vocalizado; lo mismo אשר . אדני casi siempre אשֶׁר (8); alguna rara vez אֶשֶׁר. Los segolados ya hemos dicho frecuentemente solo pre-

(7) Cf. nuestro artículo *Nuevos Manuscritos bíblicos babilónicos* pp. 248-251, o *Nuevos Mss. importantes...* pp. 16-19.

(8) Esta palabra se puntúa defectivamente, o no se puntúa, en los Mss. babilónicos, Ben Naftali y palestinenses, por ser tan frecuente y conocida. Prijs añade esta razón, *art. cit.*, págs. 175-6: para recordarse los *sofērim* o escribas de los Mss. del precepto de *Sofērim*, I, 1, 14 de dejar entre las secciones «cerradas» o «abiertas», el espacio correspondiente a una palabra de tres letras, dejaron de puntuar אשר, que es palabra trilítera y que ocurre casi en cada versículo.

sentan una vocal. Los *waws* conjuntivos carecen normalmente de puntuación etc.

Luego el apógrafo babilónico era defectivo. Pero los Mss. babilónicos defectivos son ordinariamente bastante más defectivos que el Ms. 508 A, y sobre todo más defectivos en *šewás* de lo que es nuestro Ms. Por tanto, creemos que el 508 A presenta una puntuación básica «copiada» del apógrafo babilónico defectivo (= 1 mano) y una puntuación «suplida», es decir, una puntuación complementaria (que llamaremos 1a) en las sílabas no vocalizadas del apógrafo.

Cuál sea el número, la cantidad de los suplementos, es cosa imposible de averiguar con toda certeza; por lo demás, es cuestión sin interés crítico, pues lo que importa no es la cantidad o número de los complementos (1a) sino su existencia y calidad, es decir si efectivamente esos añadidos existen y si son de tipo babilónico o yemení.

La existencia de «complementos» (1a) no puede negarse, no sólo por la razón dada: que el 508 A transcribe un Ms. babilónico más defectivo, sino porque el examen de la forma externa de ciertas puntuaciones del 508 A —de los *šewás* particularmente—, nos lleva a la conclusión que tales puntuaciones son complementarias: los *šewás*, que son cabalmente los signos que más faltan en los Mss. babilónicos defectivos, ofrecen en el Ms. 508 A una dirección oblícua en lugar de la línea horizontal y más gruesa de otros *šewás* puestos por 1 m. Esta dirección oblícua es la que suelen tener los *šewás* complementarios en Mss. parecidos al nuestro, porque, como tales complementos advienen al Ms. después de que el copista ha señalado las vocales y *šewás* del apógrafo, para que los nuevos signos quepan en el espacio —frecuentemente muy estrecho— han de tomar la dirección oblícua, aconsejada no sólo por la falta de anchura sino también por el miedo a que toque a otras vocales circunstancia que convertiría al Ms. en legalmente inaceptable. Estos *šewás* oblícuos son de trazo más fino pues se ponen de una manera mecánica y rápida en los lugares dejados libres por las vocales. Se ponen tan mecánicamente que a veces se añaden a sílabas ya vocalizadas pero que tienen la vocal un poco desplazada, cosa que desgraciadamente ocurre muy a menudo en el Ms. 508 A.

Véase unos pocos ejemplos de lo que acabamos de indicar.

En Sl 119:99 1 m. vocalizó עֵדֹתֶיךָ; 1a completa עֵדוֹתֶיךָ. El complemento de 1a es de la misma tinta de 1 m. El mismo caso está repetido en Sl 119:129 y en Sl 119:144. Aquí aún de manera más evidente: 1 m. עֵדוֹתֶיךָ; 1a añade dos puntos exactamente iguales (de la misma tinta)

sobre el *waw* y añade *šewá* sobre el *dalet* sin cuidarse de borrar el *ḥolem* primitivo. Es decir 1 m. עֹדוֹתֶיךָ; 1a עֹדוֹתֶיךָ. Como tanto ֹ (de 1a) como ֹ (de 1a) son de la misma tinta que el resto de las vocales, hay que concluir no solo que existe 1a, sino que 1a, es igual a 1 m., o sea, que es el mismo *naqdán* quien complementa.

En el siguiente ejemplo en el original el *šewá* toma la dirección oblícua porque de otra manera no cabría entre las vocales «copiadas»: Sl 73:15 אֹסַפְרָה.

Véase ejemplos de *šewás* puestos mecánicamente por 1a: *šewás* en realidad superfluos y equivocados pues se juntan a una sílaba ya vocalizada, pero cuya vocal está un tanto desplazada, desplazamiento éste de las vocales que es —volvamos a decirlo— uno de los defectos de la puntuación del Ms. que nos ocupa: Sl 68:15, 1 m. תשלג (BH תַּשְׁלֵג); 1a תַּשְׁלֹג; la ת con dos puntuaciones.

Sl 69:33 y 72:15: 1 m. ויהי; 1a וַיְהִי (el ֹ es una adición equivocada).

Sl 119:70 שַׁעשעתי: שׁ es un complemento erróneo.

Este tipo de equivocación en los complementos se encuentra en casi todos los Mss. babilónico-yemeníes que han sido copiados de Mss. defectivos y que por tanto han tenido necesidad de complementos. Sobre todo se da esta equivocación en la palabra לאמר (1 m.) ¡convertida en לֹאמֹר por 1a!

En el siguiente ejemplo el ֹ ha sido añadido tan rápidamente que está señalado lejos del lugar que le corresponde: Sl 69:18 עֲנֵנִי. Semejante desviación de los *šewás* es frecuente en Mss. complementados.

Atendiendo a todas estas razones no se puede negar que en la vocalización del Mss. 508 A han intervenido dos operaciones: operación 1 m.: copia exacta del apógrafo; operación 1a: complementación de signos que faltan en el original (9).

Expresamente hablamos de operaciones distintas y no de personas distintas porque 1 m. y 1a, son la misma persona, ya que los signos «adicionales» son exactamente de la misma tinta que el resto de las vocales y si el tono de 1 m. cambia, cambia también la tonalidad del colo-

(9) Acerca de los complementos en la copia de Mss. defectivos, véase lo que decimos en *Nuevos Mss. bíblicos babilónicos*, pp. 251-253.

rido de 1a. Por tanto, el mismo *naqdán* copiaba y después —inmediatamente después o simultáneamente— complementaba.

Nos hemos tomado tanto espacio en probar la existencia de signos «adicionales» (1a) porque, determinando su origen, podremos determinar si los *šewás* puesto sobre *alef* y *'ayn* avocálicos son añadiduras yemeníes o copia de vocalización del apógrafo.

Naturalmente que 1a, siendo idéntico a 1 m., procura «suplir» en sistema babilónico: los *šewás* que es el material adicional ordinario están suplidos en sistema babilónico. Y así siempre se observa la pauta babilónica וַבמף (nunca וְבמף); v. gr.: Sl. 78:8 1 m. ומוֹרה; 1a וַמוֹרה.

De la adición de los *šewás* no se puede, pues concluir que 1a —y por tanto 1 m.— sea un yemení, si bien tampoco se puede concluir de estos *šewás* adicionales (de וַבמף) que 1a —el complementador— no pueda ser un yemení pensando que un yemení nunca pudo suplir *šewás* delante de labiales, que un yemení no pudo sino suplir *šureq* ante estas letras.

Este modo de razonar —1a si es yemení no puede suplir וַבמף— no es válida tratándose de Mss. yemeníes antiguos, pues los yemeníes antiguos, vocalizaron frecuentemente וַבמף, y ni siquiera es válida para los yemeníes de época reciente, puesto que el uso de puntuar וַ+במף se encuentra incluso en Mss. yemeníes del s. XVII ([10]). Tal uso se da también en el mismo Ms. 508 A, en las correcciones de 2m. de los ff. 1 y 30: en estas correcciones, llevadas a cabo por mano yemení, se encuentran los complementos labial +וַ y labial +וְ, indistintamente.

Si de la puntuación de los *šewás* adicionales o de 1a, nada se puede concluir en pro o en contra del carácter yemeníes de 1a —y por tanto de 1 m.—, parece indicar el carácter yemení de 1a —y por tanto de 1 m.— una adición (1a) que ocurre varias veces en 508 A y que no se diferencia, ni en tinta ni en trazo, absolutamente nada de los otros signos adicionales de 1a. Nos referimos a ciertos *šewás* de 1a que corrigen vocalizaciones típicamente babilónicas: Sl 68:7 1 m. צְחִיחָה; 1a צַחִיחָה; Sl 68:13 1 m. צְבָאוֹת; la צַבָאוֹת; Pv. 1 m. 10:27; רְשָׁעִים; 1a רַשָׁעִים. El mismo caso en Sl 129:4 1 m. רְשָׁעִים; 1a רַשָׁעִים.

De esta corrección parece insinuarse que 1a —el que puso *šewá* en lugar de *ḥireq* — no era babilónico, pues en babilónico tal *ḥireq* —por

([10]) Cf. *Nuevos Mss. bíblicos babilónicos*, pp. 255-256.

los babilónicos tomado del siríaco— es normal; y si 1a no fuera un babilónico y sin embargo puntúa con signos superlineales, habría de ser un yemení.

Aunque el anterior argumento no es del todo probativo por cuanto los mismos babilónicos usan, en lugar del *ḥireq*, el *šewá* y pudieron substituir *ḥireq* por *šewá*, el mismo hecho de que el Ms. proceda del Yemen y esté corregido por una mano 2m. yemení refuerza nuestro argumento que el autor de la substitución fué un yemení y en este caso, —dado que 1a y 1 m. son la misma persona y 1 m. la misma persona que el *sofer*—, el copista de nuestro Ms. sería un yemení y por tanto las puntuaciones א̄, ע̄ que se encuentran en nuestro Ms., cuando son obra de 1a, serían suplementos yemeníes. Argumento más probatorio es que 1a corrige ע̆ en ע̄, א̆ en א̄: Sl 71:11 עֲזֹבוֹ > ע̄'; 119:3 פֹּעֲלוֹ > פֹּע̄'; 126:4 כֹּאפֹיקִים > כֹּא̄' corrección que difícilmente se puede atribuir a ningún mesopotámico de la época en que parece haber sido copiado nuestro Ms. 508 A, que debe ser posterior al s. XI: Un babilónico no corregiría una vocalización tan genuinamente babilónica, por otra que es clásica en el Yemen, pero no clásica en Mesopotamia.

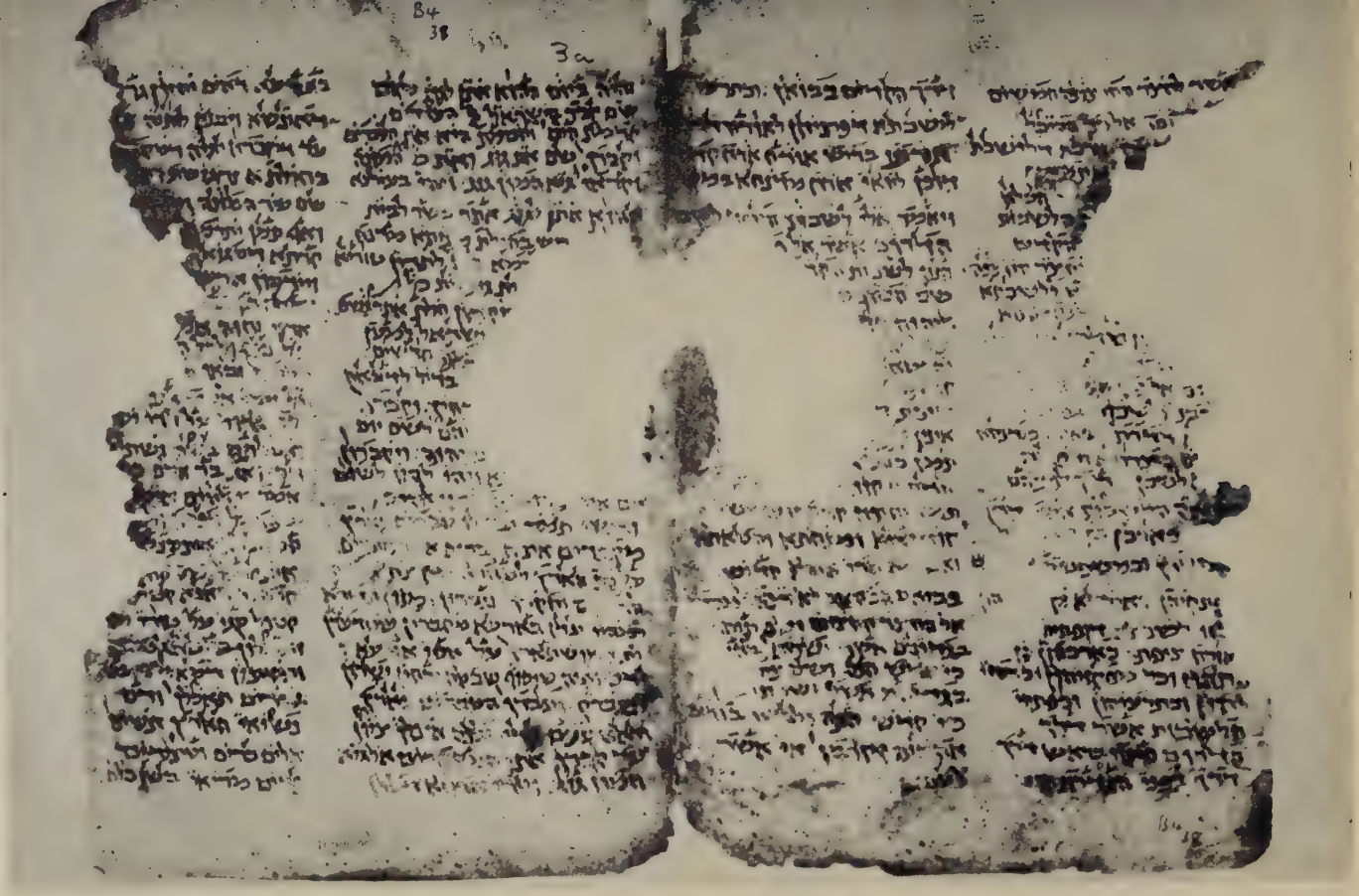
¿Y qué decir de aquellos casos —que también ocurren en 508 A— que tienen todas las señales de ser 1 m. y no de 1a: *šewás* horizontales como todos los *šewás* puestos por 1 m? Nuestra respuesta es que tales *šewás* horizontales, o de 1 m., ordinariamente son *šewás* que «copió» 1 m. de la «Vorlage» babilónica, cosa que es perfectamente legítima en la puntuación babilónica genuina como antes hemos señalado. Pero como el Ms. 508 A señala muchos *pataḥ* con el signo ـَ, siempre queda la duda de si tales *šewás* horizontales sobre las guturales avocálicas puestos por 1 m. son *šewás*, o *šewás* equivalentes a *pataḥ*.

De esta larga y enojosa discusión en torno al texto vocálico del Ms. 508 A se desprende:

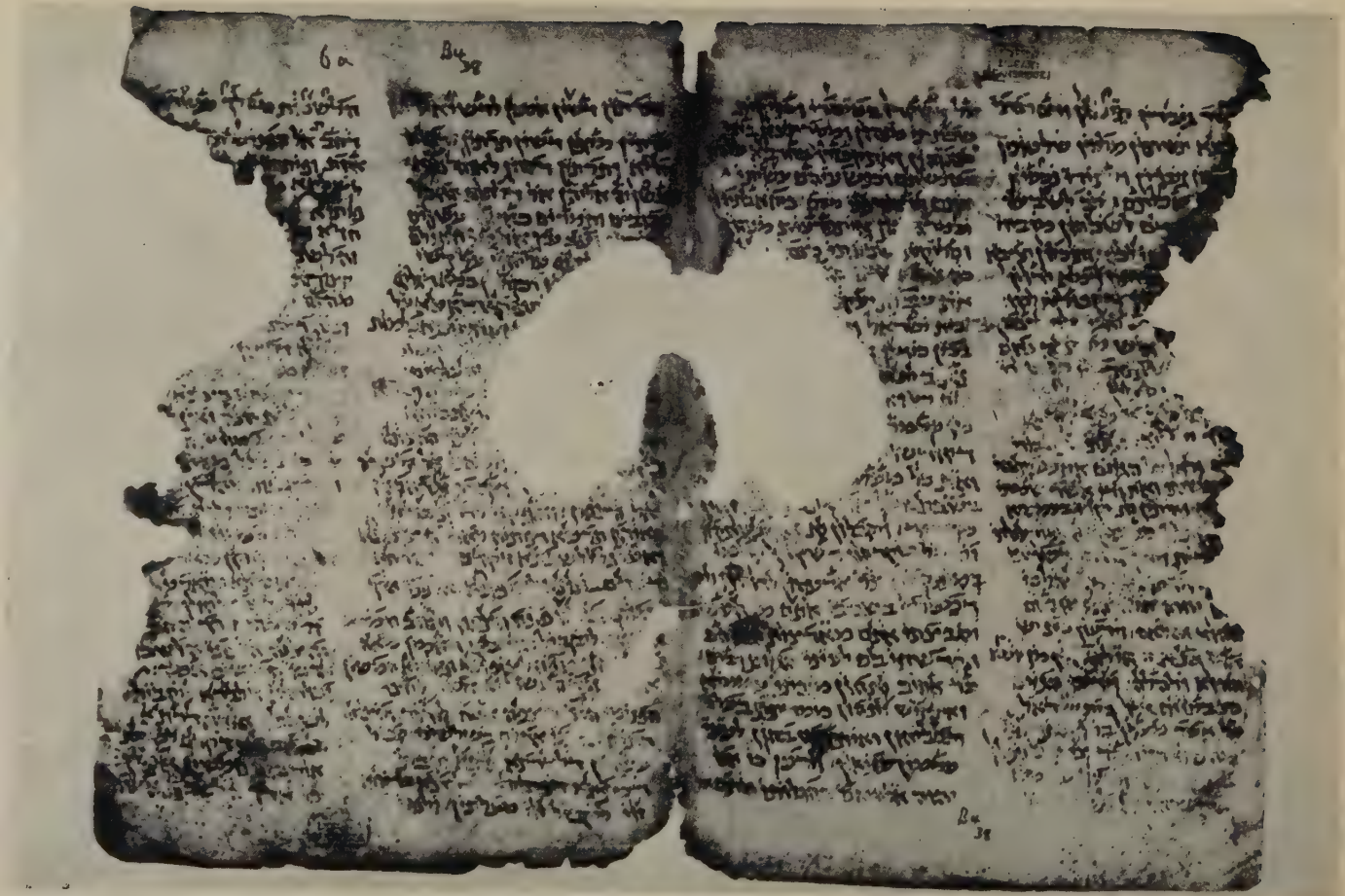
1) Que es un texto de vocalización babilónica copiado por 1 m. de una «Vorlage» babilónica defectiva.

2) Que esta vocalización ha sido puesta toda por la misma mano, ya copiando (1 m.), ya complementando (1a).

3) Que lo único que pudiera considerarse infiltración yemení son las formas א̄, ע̄, formas que ya sean de 1 m., ya de 1a (es decir ya sean copia, ya adición), en abstracto no quitan nada del carácter babilónico del Ms. 508 A pues son ambas puntuaciones babilónicas, si bien א̄, ע̄ menos clásica y al parecer más antigua que א̆, ע̆.



Univ Lib Cam T-S. B. 4_{38} (Eb 24): Ez. 42:8 — 42:14; 39:11 — 39:18.



4) Que no obstante, en nuestro Ms. las puntuaciones (el *šewa* oblícuo) א̄, ע̄ de 1a, o adicionales, parecen derivar de un *naqdán* yemení, y que las puntuaciones א̄, ע̄ (el *šewa* horizontal) de 1 m. unas son probablemente א̄́, ע̄́, y otras son efectivamente א̄, ע̄ y éstas 1 m. las copió del apógrafo babilónico.

5) El Ms. 508 A parece ser, pues, un Ms. copiado por mano yemení: no sólo el Ms. estuvo en el Yemen y manos yemeníes dejaron escrituras y acotaciones que por la paleografía sabemos ser yemeníes; el Ms. en sí mismo parece ser copiado, si no en el Yemen, que esto es poco importante, sí por un yemení.

b) *El Ms. 508 A utiliza el šewá babilónico como pataḥ y šewá.*

Acabamos de estudiar el valor de *šewá* sobre las guturales avocálicas como indicador de la procedencia del copista del Ms.

Ahora vamos a estudiar los *šewás* que se colocan, no sólo sobre las guturales sino sobre cualquier consonante, con valor de *pataḥ*. También aquí los *šewás* nos prestarán un servicio en orden a determinar la procedencia, en el tiempo, del Ms.

Ante todo asentemos como cierto el uso frecuente, por parte de 1 m., de ⸗ para significar la vocal *pataḥ*. Mc Intosh que estudió las fotografías de Ms. 508 A, distinguía tres manos responsables de su vocalización: la primera mano que vocaliza muy defectivamente; v. gr. los segolados y los *šewás*. Cuando expresa el *šewá* utiliza el signo acostumbrado ⸗ (horizontal). Para el *pataḥ* utiliza siempre el ⸗́.

La segunda mano emplea ⸗ (línea oblícua) para *šewá* y ⸗ para el *pataḥ*. Según Mc Intosh [11] esta segunda mano habría tratado frecuentemente de convertir los *pataḥ* de primera mano (⸗́) en *pataḥ* de segunda mano (⸗) trazando sobre ⸗́ una rayita horizontal gruesa que los convierte en ⸗.

La tercera mano es lo que llamamos nosotros segunda mano, a saber, el corrector yemení.

Después de largos estudios sobre el Ms. original de Nueva York nosotros hemos llegado a diferentes conclusiones: uno mismo es el que señala el *pataḥ*, unas veces con el signo babilónico ordinario ⸗́, otras

---

(11) Mc. Intosh tiene un estudio manuscrito del Ms. 508 A, que gracias al Profesor P. Kahle pudimos ver a nuestro regreso de Estados Unidos, donde estudiamos detenidamente el original. El trabajo de Mc. Intosh se basa en fotografías.

veces con la forma palestinense del *pataḥ*, que es la misma forma del *šewá* babilónico. Confesamos que en bastantes casos es muy difícil decidir con certeza que la rayita horizontal (ַ) es solamente raya horizontal y que no incluye el rasgo diminuto del ַ. Pero también hay que reconocer que muchísimos de tales ַ (equivalentes a ַ) son *solamente rayitas horizontales*, o sea verdaderos *šewás* babilónicos en la forma. Prueba de esto es que tales *šewás* (equivalentes a *pataḥ*) ocurren de una manera muy fija y sistemática en nombres segolados —lo mismo que en el Ms. Eb 24— y frecuentemente en partículas. También ocurren en otra clase de nombres, pero no con tanta fijeza como en los segolados. He aquí una larga lista de ejemplos en los cuales, en lugar del *pataḥ* en su forma ordinaria, el *naqdán* ha puntuado con *šewá* babilónico ַ (o *pataḥ* «palestinense»):

Sl. 65:10 פֹּלֵג; 65:10 מֹים (por מֹים de Ec 1 y BH); 66:4 סֹלֵה (por סֶלָה); 67:6 עֹמים (por עַ״); 67:7 אֹרֵץ (por אֹ״); 68:9 שֹׁמֹים (por שֹׁמֹ״); 68:23, 106:8 לֹמֹעֵן; 68:23 תמחֹץ; בֹּדֹם (por בְּדַם): el ַ (= *pataḥ*) es igual que el ַ (= *šewa*) de לֹשון del mismo versículo; 68:33, 108:6 הֹארֹץ (por הארֹץ); 69:51 אֹשר (por אֹ״); 69:32 מֹפרים (por מֹ״); 69:37 וזֹרֹע (por וזֹ״); 71:18 אֹל (por אֹל); 71:21 חֹרֹב (por חֹרֹב); 71:24 מבֹקשי (por מבֹ״); 73:7 מחֹלבֹ (por מחֹלבֹ); 74:4.12 בקֹרֹב (por בקֹרֹב); 74:6.8 יֹחֹד (por יֹחֹד); 74:20 אֹרץ; 76:10 אֹרֹץ; 76:13; 121:2; 134:3 אֹרֹץ: 77:6 מקדֹם (por מקדֶם); 77:15 פֹלֹא (por פֹלֹא); 77:16 מֹים (por מֹים): no cabe en absoluto duda de que sea ַ; 78.12 באֹרֹץ 78:20 הגֹם 78:20; 132:15 לֹחֹם; 78:25 לֹחֹם; 78:28 בקֹרֹב (por בקֹרֹב); 105:23; 106:22 באֹרץ; 105:24 וֹיֹפֹת; 105:34 וֹילֹק (por וֹי״); 105:40 וֹלחֹם; 106:23 בֹפֹרֹץ (por בֹפֹרֹץ); 107:35 וֹאֹרֹץ; מֹים; (por מֹ״); 109:1 לֹמֹנצח (por למְ״); 113:3 שֹׁמֹש; 107:17 מֹדֹרֹך (por מֹדֹ״); 119:62 מֹשפֹטֹי; 119:67 טֹרֹם (por טֹ״); 119:69.104.118.128 שֹׁקֹר; 119:80.101 לֹמֹעֵן; 169:86.163 שֹׁקֹר; 119:108 לֹמדני (por לְמְ״); 119:142 צֹדק; 119:147 בֹנשֹׁף; 119:152 קֹדֹם (por קֶדֶם); 119:164 שֹׁבֹע (por שֶׁבַע); 119:176 עֹבדֹך (por עַבְדֶךָ); 120:2 שֹׁקֹר; 121:6 הֹשֹׁמֹש; 123:4; 129:1 רֹבֹת (por רַבַּת) 126:4

Univ Lib. Cam T-S. B. 4_{38} (Eb 24): Ez. 40:25 — 40:36; 40:36 — 40:46.

בַּנֶּגֶב (por בְּנֶגֶב); 127:2; 133:1 שַׁבַּת (por שֶׁבֶת); 127:3 הַכַּטַּן; 128:4 גַּבַּר; 128:6 עַל (por עֲלֵי); 129:2 רַבַּת (por רַבַּת); 132:3 עַרַשׁ (por עֶרֶשׂ); 132:16 יַשַׁע (por יֶשַׁע); 132:17 קַרַן; 132:18 בַּשַׁת; 135:16 ובארץ, pero en 105:27 בַּאַרְצָ, etc.

Y como éstos, un sin fin de ejemplos más. Aunque el ◌ַ con valor de *pataḥ* es muy frecuente en el Ms. 508 A, no lo es tanto como en el Ms. babilónico T-S. B 4_{38} (= Eb 24), del cual se conserva un folio en el JThS. de Nueva York: E. N. A. 2021, f. 6. En tal Ms. se usa, como en el nuestro, ◌ַ y ◌ֲ, para indicar el *pataḥ*. Véanse los facsímiles.

Hemos multiplicado los ejemplos para probar sin género de dudas que el *naqdán* (1 m) utilizó ◌ַ para significar ◌ֲ. Por lo mismo, en la transcripción del Ms. hemos conservado el signo ◌ַ de todos aquellos *pataḥ* en los que no hemos visto la forma babilónica corriente. Es probable que en algunos casos el rasgo diminuto —que suele ser un punto alargado— que hace el *šewá* ◌ַ *pataḥ* ◌ַ, quede inmerso en el rasgo horizontal más grueso o quede en uno de sus extremos (12) por incuria o poca habilidad escritoria del *naqdán*. Siempre que el rasgo nos ha parecido horizontal lo hemos transcrito como ◌ַ, advirtiendo en el aparato crítico su equivalencia a ◌ֲ. En realidad usando indistintamente el *naqdán* las dos notaciones no tiene mayor importancia que algunas veces, forzados por la evidencia visual externa, hayamos señalado ◌ַ donde quizá hay línea y punto, es decir ◌ֲ. El estudio del Ms. original no nos ha permitido más precisión. El mayor inconveniente de este empleo bivalente del signo ◌ַ, se da cuando está sobre un *waw* versivo: se puede dudar entonces si 1 m. quiso que se leyese *šewá* o *pataḥ*, cosa que evidentemente repercute en el sentido. Pero este defecto de tal puntuación bivalente tiene la ventaja de iluminarnos respecto al origen y pronunciación del *šewá* babilónico, pues si ◌ַ equivalía a *pataḥ*, muy probablemente esto se debe a que tal signo es el *pataḥ* palestinense (◌ַ) importado al sistema babilónico. Sería ello un argumento de la filiación de la puntuación babilónica respecto a la «palestinense».

«Palestinense» también es el emplear el signo de *pataḥ* (◌ַ) para

(12) En el Ms. T. S. 20/54 —un Ms. de Salmos «palestinenses— el ◌ַ «palestinense», frecuentemente se parece a los ◌ַ de 508 A, en los que el arrancar del cálamo ha dejado un puntito en la extremidad del rasgo horizontal, y sin embargo se trata de ◌ַ y no de ◌ֲ, evidentemente. Pero, sobre todo, véase el Ms. Eb 24.

indicar el *šewá*, como se puede ver en muchos Mss. de puntuación «palestinense», por ejemplo, en los *piyyuṭim* de Yannay y de Samuel publicados por FALK BAR.

Tal puntuación, pues, relacionaría el Ms. 508 A con la puntuación «palestinense», o sea, con una época muy primitiva de la puntuación babilónica. Nuestro Ms., o mejor, el apógrafo del cual fué copiado sería un Ms. protobabilónico.

c) *El Ms. 508 A intercambia las vocales ḥolem y ṣeré .*

Respecto a este cambio vocálico hay que advertir que no se trata del sencillo cambio del *ḥolem* por *ṣeré* que pudiera ser originado por la fonética de algunos grupos judíos. Es sabido que los judíos del occidente del Yemen aún hoy día pronuncian el *ḥolem* como *ṣeré*, así como los judíos de Lituania. Un amigo nuestro llamado Mošé, judío askenazí proveniente de Lituania, nos decía que en su tierra le llamaban Méše. Los yemeníes, llevados de su pronunciación del *ḥolem* como *ṣeré*, confundirán el *ḥolem* por el *ṣeré*., pero no *ṣeré* por el *ḥolem* , confusión que también se da en el Ms. 508 A. Esta confusión doble es relativamente frecuente en los Mss. yemeníes antiguos y aunque, como acabamos de decir, no provenga de la pronunciación yemení, es otra concomitancia del Ms. 508 B con lo yemení.

¿Cuál és el origen de tal confusión? En un principio creímos que la causa era una mala lectura del *ḥolem* o *ṣeré* superlineales debida a ignorancia de los escribas yemeníes: un *ḥolem* (◌ֹ), escrito un tanto oblicuamente, habría sido leído como *ṣeré* (◌ֵ) y un *ṣeré* (◌ֵ) un tanto oblícuo (◌ֹ) o (◌ֹ) hubiera sido leído como un *ḥolem* (◌ֹ). Hoy creemos que tal explicación no es adecuada dado que los copistas yemeníes suelen ser escrupulosos, y dado que su supuesta incuria o ignorancia se ciñe a solo este par de vocales.

En realidad la confusión de tales vocales parece originarse ya en fechas muy remotas y posiblemente tiene algo que ver con la adopción de los tres puntos del *ḥolem* palestinense (◌ֹ) para indicar el *segol* tiberiense (◌ֶ)([13]): el *ḥolem* «palestinense» debía de pronunciarse un

([13]) En el Ms. T-S 20,54 que es un Ms. de Salmos «palestinense» encontramos Sl 36:4 אוֹן por BH אָוֶן.

tanto abierto, o sea, tendiendo a *a* porque no es infrecuente encontrar en Mss. «palestinenses» confusion de *qameṣ* y *ḥolem* e incluso de *pataḥ* y *ḥolem* (14). El paso para llegar a *ṣeré* sería pues, *qameṣ-pataḥ-segol-ṣeré*. El paso de *a* a *e* tiene muchos ejemplos en el hebreo mismo tiberiense, v. gr.

זָקֵן; > זְקַן; קִטֵּל y קִטַּל; קִטֵּל y קִטַּלְתָּ etc...; קִטֵּל y הִתְקַטֵּל; הִקְיִטֵּל y הִקְטַלְתָּ etc... No creemos que haya que recurrir a la Ley de Philippi para explicar estos cambios, sino a una ley fonética mucho más general que creemos haber descubierto en hebreo: Al añadir algún elemento gramatical a otro (vg. pronombres, preformativas, estado constructo etc...), el primero tiende a recuperar su forma primitiva.

Quizá el puente entre *ḥolem* y *ṣeré* sea el *ḥireq* lo que explicaría que el *ḥireq* «palestinense» ֹ sea el ֹ *holem* babilónico, así como el ַ *pataḥ* «palestinense» parece ser el ַ *šewá* babilónico.

Es sabido que en el TM hay frecuentes *qĕré-kĕtib* originados por la equivocación de ו y י; lo que origina que haya escrito *o* y haya que leer *i* o viceversa. Cr., Dn. y Esd.—Neh. «svarm with *waw*'s which are misrwitten for *yod*'s» dice H. L. Ginsberg, *Notes on some old Aramaic Texts*, JNES, XVIII (1959), p. 143.

Pero dada la frecuencia de este fenómeno, que ocurre también en los onomásticos compuestos bíblicos y de otros pueblos [הורם y חירם; פנואל y פניאל; אבִוגיל (I Sm. 25:18), חֹירם (I Cr. 14:1; 2 Cr. 4:12; 9:10;) MT אחומי: LXX^{BA} Αχ(ε)ιμαι; LXX^{L} Αχιμαν; MT אבי; LXX^{B} Αβου; Abi-milki y Abu-milki, el Señor de Tiro en tiempo de las cartas de Tell El 'Amarna; en akkadio Aḥu-bani y Aḥi-bani (15)], en muchos casos no se debe tratar de una confusión de las ו y י sino de una confusión de las vocales motivadas por pronunciarse los timbres o-e de manera muy semejante. En los Mss. del *Séfer Oklah wĕ-Oklah* se da frecuentemente el leer $^{i}/_{e}$

---

(14) En el Ms. anterior hay ֹ (*ḥolem*) por *pataḥ* en Sl 37:34 קוֹה por קַוֵּה; 38:4 אוֹלתי por אִוַּלְתִּי; 39:13; 40:2 שׁוֹעתי por שַׁוְ"; 40:2 קוֹה por קַוֹּה. En este mismo Ms. se intercambia el *pataḥ* (ַ) con el *ṣeré* (הֹסֹר por הָסֵר, 39:11) y con el *segol* (וחֹלדי por וְחֶלְדִּי).

(15) Cf. Martin Noth, Die *Israelitischen Personennamen im Rahmen der Gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart, 1928, pág. 34.

Añadamos otro ejemplo: el dios *Milk* cananeo y fenicio, que entra en los nombres teóforos de las cartas de Tell El Amarna, es Μολόχ en la LXX (II Re 23:10.13); pero es ya, por evolución posterior de este segolado de forma *qutl*, מֹלֶךְ en Lev. 18:21; 20:2 etc. En Qumrān también se confunden *waw* y *yod*: cf. J. Cantera, *El Comentario de Habacuc de Qumran* (Madrid, 1960), pág. 31.

por *o* y según ha probado nuestro masoretista FERNANDO DÍAZ ESTEBAN, las listas de variantes del *Séfer Oklah wĕ-Oklah*, aunque se conservan en Mss. medievales, han sido confeccionadas en tiempos en que estaba viva la variedad recensional del texto hebreo.

He aquí una lista que nos ha comunicado DÍAZ ESTEBAN con variantes *o-e* tomadas de las listas del *Séfer Oklah wĕ-Oklah*: Jos. 2:15 ותורדם (BH³) = ותורדום (Ms. Halle$_2$); Is. 28:15 אות (Ms. Halle) = אֶוֹת (corrección posterior); Dn 5:20 רם (BH$_3$) = רום (Ms. Halle); Dn. 8:13 וקדוש (Ms. Halle) = וקְדֶוֹש (corrección posterior); Ez. 34:16 האבדת (BH$_3$) = האובדות; Esd. 9:2 מבנתיהם (BH$_3$) = מבניתיהם (Ms. Halle).

La confusión de estas dos vocales existió en tiempos anteriores al «palestinense» pues, según tiene demostrado MC INTOSH en sus notas a este Ms. 508 A, aparece ya en las transliteraciones de la Septuaginta y de la segunda columna de la Hexapla de Orígenes, en las transliteraciones de San Jerónimo, en los Mss. samaritanos puntuados y en la actual pronunciación de los samaritanos recogida por PETERMANN, RITTER y SCHRADE sobre la cual pronunciación escribió su monografía *Das Hebräische bei der Samaritaner*, (Stuttgart, 1938) FRITZ DIENING.

MC INTOSH explica este fenómeno partiendo de que la *a* se pronunciaba semejante a la *e* de lo cual hay pruebas en el texto masorético como acabamos de ver, y de la confusión de la *a* con la *o*, documentada desde antiguo como lo prueban los mismos Mss. de Qumrān.

MAC INTOSH nos ofrece abundantes ejemplos del intercambio *a-o*, tomándolos, si de transliteraciones se trata, de la monografía de ALEXANDER SPERBER: *Hebrew based upon Greek and Latin Transliterations*, HUCA, vol. XII-XIII, Cincinnati, 1937-38:

בָּשָׂר (Sperber p. 214) = *bosor*; זָכָר (Sperber p. 220) = *zochor*; קַרְסֻלַּי (Sperber p. 257) = κορσελαι; שַׁחַל (Sperber p. 263) = *sohol, sohel*; שְׁפָתַי (Sperber p. 266) = σφωθαι. SPERBER (p. 214) cita también estos ejemplos del Pentateuco Samaritano: כלותו = כַּלָּתוֹ; שוב = שָׁב; בקומיהם = בְּקֻמֵּיהֶם; במשקל = בַּמִּשְׁקָל.

He aquí más ejemplos con que MC INTOSH ilustra su estudio de la cuestión:

ναγαι, ναγε = נַגָּה (S. p. 241), צינק (S. p. 253), = *sinac*; שְׁבָעוֹת (S. p. 161) = *sabaoth*. De forma semejante en Samaritano, אכל (D. p. 55) = *ákal*; ארח (D. p. 56) = *ára*; גפר (D. p. 57) = *gáfar*; גרן (D. p. 57) =

gáran; חֹדֶשׁ (D. p. 58) = *ádeš, ädiš;* חק = *ák;* לְחֹק (D. p. 59) = *lak;* חֹרִי (D. p. 59) = *ári;* וְחֹשֶׁךְ (D. p. 59) = *wāšeh;* בְּכֹפֶר (D. p. 60) = *avkafar;* וּלְאֹם (D. p. 61) = *ulam;* סֹלֶת (D. p. 63) = *sálet.* Más aún, los mismos masoretas reconocían קָטֹן y קָטָן.

Igualmente, una *a* protosemítica que se ha convertido en *e* en el texto masorético, permanece *a*: יֹאבֵדוּ (S. p. 160) = ιοβαδου; אֵצֶל (S. p. 109) = *asel;* אֲרִיֵה (S. p. 209) *aria* = αρεια, וְאָשֵׁם (S. p. 210) = *wasam;* זֵכֶר (S. p. 220) = *zachar;* שֵׁאתִי (S. p. 243) = σαθι; עֵדֶר (S. p. 246) = *ader;* בְּשֵׁבֶט (S. p. 261) = βσαβτ, שְׁלָמִים (S. p. 264) = *salamim.* Ejemplos del Samaritano וְאֵפֶר (D. p. 56) = *wáfar;* וְחֵמֶת *wāmet* y הַחֵמֶת = *ámet* (D. p. 59); וְיֶרַח (D. p. 60) = *wejjára;* ערבון (D. p. 64) = *arávôn;* שֵׁבֶט (D. p. 66) = *šávat;* שֵׁמַע (D. p. 66) = *šáma.*

La «a» primitiva, que sigue siendo «a» en el texto masorético, se ha transformado en «e»: מָזוֹר (S. p. 235) = *mezur, mezor;* נביא (S. p. 240) = *nebia;* נָמֵר (S. p. 242) = *nemer;* שָׁקֵד (S. p. 266) = *seced;* שָׂרָף (S. p. 267) = *seraph;* תָאִים (S. p. 267) = *theim.* El samaritano ofrece ejemplos: לָקְחָה (D. p. 19) = *lékáa;* וּפְרוּ (D. p. 22) = *uféru;* ורבו (D. p. 22) = *urévu;* דָבָר (D. p. 57) = *dévar,* etc.; יָפה (D. p. 60) = *jéfa;* לָבָן (D. p. 61) = *laven;* מִסְפָּר (D. p. 62) = *masfer;* עָקֵב (D. p. 64) = *ekev;* עָשָׁן (D. p. 64) = *ášen;* צְעָקָה (D. p. 65) = *sa'éka.* Ec 22 proporciona un ejemplo: Pv. 25:28 מֹעֲצֹר (מַעְצָר texto masorético).

También en las listas de variantes del *Séfer Oklah wĕ-Oklah* hay casos de *e* por *a*: vg: Is. 28:21 פְּרָצִים (BH_3) = פריצים (Ms. de Halle); 2 Cron. 31:16 התיחשָׂם (BH_3) = התחשים (Ms. Halle); Jer. 13:17 תשמָעות (BH_3) = תשמיעות (Ms. $Halle_2$).

El paso de *o* a *e* se verifica también en el nombre יֵשׁוּעַ que parece proceder de יוֹשׁוּעַ. Se verifica también en la partícula de acusativo אֵת cuya forma primitiva es אֹת (16) que reaparece cuando se le añade un pronombre en virtud de una ley fonética hebrea que hemos ya seña-

(16) En el Ms. 558 (2640) f. 11 del JThS. de Nueva York —un Ms. protomasorético— tres veces el *ṣeré* es representado por el signo ־ֹ: ואוהֵב por ואוֹהֵב; אהֵב por אָהֵב y אִשׁ por אֵשׁ. Tal *šewá*, que superlinealmente es un *ḥolem* babilónico, parece pertenecer a la segunda radical y no a la tercera.

lado: al juntarse dos elementos gramaticales, el primero tiende a recobrar su forma primitiva: אוֹתִי, אוֹתְךָ etc.

Como se ve, se explique de una u otra manera, la confusión *o-e* data de muy antiguo. Respecto al lugar en que estas vocales se confundieron, probablemente fueron varias las regiones que acusaron la confusión; muy probablemente una de ellas fué el Yemen porque tal intercambio vocálico se da normalmente en los manuscritos yemeníes antiguos. En el Ms. Eb 22, que es uno de los Mss. babilónicos de más folios que conocemos, abunda sobremanera la confusión de las dos vocales. Nótese que la caligrafía de este último Ms. no es la usual de los Mss. babilónicos y delata una procedencia geográfica especial.

En el Ms. 508 A *ḥolem* y *ṣeré* se intercambian con una relativa frecuencia.

		508	por	BH			por	BH
Sl	65:13	תחגרנה	תַחְגְּרְנָה	(asi Ec 1)	68:27	בְּמַקְהֲלוֹת	בְּמַקְהֲלוֹת
	66:2	כבוד	כְּבוֹד		69:3	בְּיוֹן	בְּיוֹן
	68:5	סלו	סְלוּ		73:27	רְחַקֶיךָ	רְחַקֶיךָ
	68:13	ידדון	יְדַדוּן		76:3	בְּשָׁלֵם	בְּשָׁלֵם
	68:20	יעמס	יַעֲמֹס		76:11	חֲמוֹת	חֲמוֹת
	107:27	יחגו	יָחוֹגוּ		78:28	וַיִּפֹּל	וַיִּפֹּל
	107:39	וישחו	וַיִּשְׁחוּ		109:20	מֵאֵת	מֵאֵת
	108:11	יבולני	יְבַלֵּנִי	(BH יְבַלֶּנִּי)	112:5	יְכַלְכֵּל	יְכַלְכֵּל
	109:11	ויבזו	וַיְבֹזוּ		121:8	צֵאתְךָ	צֵאתְךָ
	126:5	יקצרו	יְקַצְּרוּ		135:20	הַלְוִי	הַלְוִי
					Job 8:3	יְעַוֵּת	יְעַוֵּת
					(a continuación יְעַוֵּת)		
					Job 9:10	חֵקֶר	חֵקֶר

d) *Pataḥ y qameṣ en el Ms. 508 A.*

En el análisis del texto vocálico del Ms. 508 A no podemos menos de tocar un punto muy interesante tratándose de Mss. babilónicos, el de la confusión de *pataḥ* y *qameṣ*. una de nuestras grandes preocupaciones, después de haber estudiado el Ms. Vat. Eb 448, cuyo Onqelos está transliterado de un apógrafo babilónico, fué el encontrar Mss. babilónicos en cuya vocalización superlineal se confundiesen estos dos timbres como se confunden en el Onqelos de dicho Ms. Vaticano. Ciertamente que tal confusión no ocurre en los Mss. yemeníes. En los babilónicos se encuentra, como ya Kahle lo había hecho notar, en el Ms. n.° 29, pp. 40-41 del *MdO*. Este Ms. confunde los dos timbres; por lo demás, es perfectamente babilónico. En estos últimos años hemos tenido la suerte de encontrar varios Ms. babilónicos de puntuación superlineal en que se intercambian dichas vocales. Cf. «Sefarad», XIX (1959), 373-82.

¿Hay confusión de *pataḥ* y *qameṣ* en el Ms. 508 A?

Dado el trazado defectuoso de las vocales de este Ms., en más de una ocasión puede uno dudar de si la vocal es *pataḥ* o *qameṣ*. Hemos hablado antes del trazado imperfecto de muchos *pataḥ*. Ahora añadimos que el *qameṣ* reviste diversas formas y es frecuentemente imperfecto. Fundamentalmente se compone de dos ápices que unas veces se juntan en un extremo, otras veces en el medio, y otras, quedan a cierta distancia uno de otro, lo que a primera vista, hace pensar en dos vocales más que en un *qameṣ*. Estas anomalías nos han impuesto una extraordinaria cautela en el estudio de la cuestión. El resultado de este estudio es que normalmente no hay confusión de *pataḥ* y *qameṣ* en el Ms. 508 A. Algunas discrepancias en estas vocales con el texto «receptus» tiberiense, se pueden explicar por la «pausa»: es sabido que en pausa la vocal *pataḥ* tiende a convertirse en *qameṣ* y que esta tendencia es mucho más acusada en el sistema tiberiense que en el babilónico. Aunque nuestro Ms. es muy poco sensible a la pausa, algunos de sus *qameṣ* se deben a ella, y que tales *qameṣ* correspondan a *pataḥ* en el texto «receptus», se pudiera explicar por la diversa colocación de los acentos pausales en el texto tiberiense y en el babilónico. Pero esta explicación no justifica todos los *qameṣ* del Ms. 508 A que debieran ser *pataḥ*. Creemos, pues, que, aunque muy limitada, hay cierta confusión de los dos timbres en nuestro manuscrito.

Véanse algunos ejemplos: Sl. 33:15, 1m יָחַד (un corrector corrige יָחַד; BH. יַחַד); Sl. 65:5 תִּבְחַר (por תִּבְחַר), Sl. 68:6 דָּיַן (BH. דִּין); Sl. 68:7 בָּיְתָה (BH. בַּיְתָה); Sl. 69:2 מָיִם (BH. מַיִם); Sl. 69:5 רָבּוּ (por רַבּוּ); 76:9 אָרֶץ (por אָרַץ); 77:21 בִּיד (BH. בְּיַד); 105:17 נִמְכַּד (part. por perf. BH. נִמְכַּר).

e) *El par vocálico ḥolem-šureq del Ms. 508 A.*

La confusión de estos dos timbres ocurre en el Ms. Vat. Ebr. 448 y en un sin fin de Mss. tiberienses y naturalmente en los Mss. «palestinenses» cuya fonética es tan poco precisa.

El Mss. 508 A, a primera vista, parece tener muchos ◌ֻ donde normalmente esperamos ◌ֹ. Esto es pura apariencia porque tales *šureq*, en realidad son *ḥolem* mal trazados; v. gr. en Sl 65:6 parece ◌ֻ, pero en realidad ha de leerse ◌ֹ. No obstante hemos encontrado unos pocos casos de *šureq* ◌ֻ ciertos sustituyendo al *ḥolem* ◌ֹ del texto masorético «receptus».

Quizá esta confusión de *o-u* obedezca al hecho constatado por Abraham Ibn 'Ezra [17] que los judíos de región lingüística-árabe tenían la propensión a cerrar el *šureq* convirtiéndolo en *ḥolem*. Otra indicación de que el Ms. procede de regiones árabes.

Todas estas confusiones vocálicas suponen una fonética un tanto imprecisa, fonética imperfecta que es un signo de su antigüedad.

f) *¿Hay puntuación «palestinense» en el Ms. 508 A?*

La vocal *ḥireq* (◌ִ) de nuestro Ms. parece muchas veces un diminuto *ḥireq* «palestinense» (◌ִ).

Esto nos ha llevado a sospechar si, bajo la vocalización babilónica, no subyace una primitiva vocalización superlineal «palestinense» con vocales diminutas como son las vocales del Ms. Eb 10 sobre el que hemos escrito en ESTUDIOS BÍBLICOS [18].

---

[17] Cf. Segal, *Yĕsodot ha-Fonetika ha-'ibrít*, pág. 130.

[18] *Tres nuevos Mss. bíblicos «palestinenses»*, ESTUDIOS BÍBLICOS XIII (1954) pp. 253 ss.

Cierto que hay páginas del 508 A en las que no se descubren trazas de otra vocalización distinta de la babilónica, pero esto no basta para decidir la cuestión ya que el Ms. Eb 10, en uno de los tres folios que se conservan en Nueva York tiene puntuación «palestinense» junto a la babilónica, pero carece de toda vocalización «palestinense» en los folios de la Bodleyana de Oxford. La antigua vocalización «palestinense» era de carácter muy defectivo y pudo ser consignada en unas páginas y faltar en otras [19], pudo ser consignada en ciertas palabras o sílabas y faltar en otros vocablos.

El estudio de esta cuestión nos ha llevado a concluir que esos signos «palestinenses» son en realidad signos babilónicos mal trazados.

Los argumentos en pro de la vocalización defectiva «palestinense» sobre la que se habría añadido, cubriéndola, la actual babilónica, son los siguientes:

1.—Los *pataḥ* «palestinenses» de que hemos hablado anteriormente: en algunos casos líneas horizontales muy finas que parecen al *pataḥ* «palestinense» olvidado de cubrir por el *naqdán* que en hipótesis añadió la vocalización babilónica: cf. f. 9a lin. 2 מַיִם (por מַיִם); f. 24, lin. 4 הַצדיקים (por הַצדיקים); f. 24, lin. 9 לעַשׂות (por לעַשׂות), f. 25 a, lin. 27 צַדַּק (por צַדַּק); f. 14 a אשַׁר (por אשַׁר).

2.—A estos *pataḥ* de forma ـַ, habría que añadir los de trazo más grueso ـַ. Estas líneas horizontales gruesas serían los *pataḥ* finos anteriores recalcados por el *naqdán* babilónico: עַבדים, אַדני serían *pataḥ* «palestinenses».

3.—Es relativamente frecuente encontrar en el Ms. que estudiamos la forma ـַ, es decir, un *pataḥ* «palestinense» fino debajo del *pataḥ* babilónico: f. 11b, lin. 9; מִיַּד; lin. 20 במצרַיִם; f. 4b, lin 1 יִדַּעת; lin. 2 מַבקשַׁיִך; lin. 6 וַאבכַּה; lin 12 תַּאמַר; f. 13b אַמתַּך. Véase las cuatro últimas líneas del f. 13b. עַל; f. 19b, lín. 17 לַב; f. 23b etc...

4.—Respecto al *gameṣ* «palestinense» ـַ, su presencia estaría indicada a) por esa forma rara y muy variada que tiene que adoptar el *gameṣ* babilónico de nuestro Ms., resultado de tener que convertir el *gameṣ* «palestinense» ـַ en *gameṣ* babilónico (ـָ); b) Por el hecho

---

[19] Así el Ms. «palestinense» de Salmos T-S. 20_{58} que publicamos con N. Allony, en Estudios Bíblicos XVII (1958), pp. 58 ss: sólo las nueve primeras líneas están vocalizadas con regularidad. El resto dal Ms. apenas señala vocales.

que a menudo el *qameṣ* babilónico se representa por dos ápices separados (ֵ) uno de los cuales pudiera ser el *qameṣ* «palestinense»; c) Por esas confusiones de *pataḥ* y *qameṣ* de que hemos hablado anteriormente, pues confundir tales timbres es frecuente en el sistema «palestinense». Formas como מ֫ים de Sl 62,2 se explicaría porque el puntuador se encontró מ֫ים (*qameṣ* «palestinense»): la forma מ֫עמ֫ד (BH מֶעָמָד) de Sl. 69:3 se explicaría suponiendo el «palestinense» מֶעמ֫ד. Cf. también f. 13b en las últimas líneas כ֫ל עַ֫ל: כ֫ל (por tib. כָּל).

5.—Es muy frecuente encontrar el punto *ḥireq* (ִ) dividido en dos puntitos diminutos, v. gr.: f. 15b, lín. 3 צדִ֫יק; lín. 6, Sl 112:7 לבו֫; f. 19b, lín. 15 אנ֫י; f. 17b, Sl. 118:15 צדִ֫יקים; Sl. 118;6 חי֫ל etc.

Todas estas indicaciones han hecho que consideremos largamente el problema llegando a estas conclusiones:

a.—Que tales indicios «palestinenses», cuando ocurren, se dan repetidamente en la misma página o en unas cuantas líneas de ella.

b.—Sobre todo las formas ֵ y ֶ ocurren cuando las vocales ִ o ֶ coinciden con el rayado del pergamino, que es ocasión de separar los puntos del cálamo, porque el surco del rayado es profundo.

c.—Que muchos puntos del *ḥolem* (ֹ) tienen esa forma doble y lo mismo los del *ṣeré* babilónico: Sl 115:7 רגליהם; f. 19, lín. 15 שגג.

d.—Que hay letras del texto consonántico que tienen algún trazo doble vg. el *'alef*.

e.—Que en el folio 9a, donde aparecen esos signos «palestinenses» en el mismo contexto hay varias consonantes con alguno de sus trazos dobles debido a la separación de los puntos del cálamo.

f.—Que los signos ֶ siempre son paralelos y los dos delicados y muy juntos, como debidos a la separación de los puntos del cálamo.

Por todo lo cual hemos concluído que la explicación de todas estas anomalías es un cálamo defectuoso que frecuentemente escinde los trazos de las vocales y consonantes, o sea, que no son vocales «palestinense».

g) *Las correcciones de segunda mano en la puntuación del Ms. 508 A.*

Como antes indicamos, además de 1m. y 1a, ha intervenido en la puntuación de nuestro Ms., 2m., una segunda mano yemení que sólo tuvo alientos para corregir sistemáticamente los folios 1, 14, 27, 30.

Hemos encontrado Mss. del mismo carácter babilónico yemení que el Ms. 508 A en los que el corrector yemení tuvo más constancia y corrigió desde el principio al fin. Es un trabajo duro porque las diferencias del sistema babilónico y yemení ocurren en palabras que se dan a cada paso, v. gr. כל, את, אל, ו. Además, este trabajo de corrección sistemática, de no hacerse con exquisita delicadeza, estropea definitivamente un Ms. En general hay que decir que las correcciones yemeníes carecen de delicadeza, son gruesas y sin arte. En nuestro Ms. carecen de todo cuidado, y están hechas con tinta distinta: en los ff. 1 y 30 de color castaño rojizo —tinta harto común en los correctores yemeníes— y en el f. 14 y 27 con tinta más bien negra que, si no es abundante, deja huella rojiza. Con todos sus inconvenientes, estas correcciones tienen la ventaja de probar que el Ms. proviene del Yemen y que el texto que corrigen —precisamente porque lo corrigen— no es yemení sino babilónico.

Las correcciones yemeníes afectan ordinariamente al texto vocálico, si bien en este Ms., 2m. ha introducido algunas variaciones consonánticas.

Respecto a las correcciones vocálicas yemeníes, se puede «a priori» señalar el lugar en que se encuentran y en qué consisten. Véanse en otros trabajos que hemos publicado sobre Mss. babilónico-yemeníes la lista de estas correcciones ([20]). Aquí sólo indicaremos que 2m. a veces suple *šewás* delante de labiales en lugar de la vocal *šureq* que es la vocal típicamente yemení.

Fuera de los ff. indicados, en los que la corrección yemení de 2m. es más o menos sistemática, de vez en cuando se encuentran correcciones de una segunda mano que muy probablemente es el mismo corrector yemení de que venimos hablando. Estas correcciones son minúsculos cambios de vocales dirigidos a concordar la puntuación babilónica con el sistema tiberiense o yemení. Están realizadas, como las del f 14, en tinta negra, por lo cual podemos pensar que son correcciones esporádicas del corrector del f. 14 que es el mismo corrector de los ff. 1 y 30. La numeración de los Salmos en tinta negra (no la numeración a lápiz de Mosé Lutski) parece ser un añadido de ese mismo corrector yemení. Pero como la paleografica de tal numeración indica una mano yemení asaz reciente, tendríamos en esta probable identificación un indicio de la época tardía de las correcciones yemeníes (2m.).

En realidad, no es totalmente cierto que esas esporádicas correcciones

([20]) Véase *Nuevos manuscritos bíblicos babilónicos*, pp. 253-263.

del texto en tinta negra sean del mismo corrector yemení de los ff. 1, 14, 30, por cuanto en Sl 78:32 la palabra האמינו tiene dos correcciones: הֿאֿמֿינוֹ (en tinta negra) y הֿאֿמֿינוֹ, en la tinta del yemení que corrigió los ff. 1 y 30. Quizá הֿאֿמֿינוֹ más que corrección sea un calco de la vocalización de 1m.

Esta cuestión de si además de 2 m yemení hubo otro corrector, tiene poca importancia. En las notas consignaremos todas las correcciones como de 2m. En realidad casi todas las correcciones del son sistema yemení, y algunas del tiberiense: f. 32b lín. 11 מֿשֿלֿי > מֿי; Sl 113,7 מֿאֿשפֿוֹת (= BH) > מֿאֿ; f. 2a, lín. 7 דֿרכֿוֹ > דֿרכֿוֹ; בֿצֿוֹם > בֿצֿוֹם.

Sólo en el f. 33b hay una corrección que resulta ser babilónica כֿמֿטֿר > וֿכמֿטֿר. Probablemente la primera mano se corrigió a si misma. Mas, que el corrector ordinariamente no es la misma 1 m., se deduce, aparte de la diferencia de tinta y de la dificultad de que uno se corrija a sí mismo, de la corrección de Sl 108:9 וֿלֿי, excelente variante que se encuentra en San Jerónimo pero que es corregida en לֿוֹ.

5.—El texto consonántico del Ms. 508 A

Basta probar que el texto vocálico de un Ms. copiado por escriba yemení es babilónico para deducir que el texto consonántico también lo es, máxime tratándose de un Ms. en que el *sofer* y el *naqdán* son una persona.

Es extraordinariamente interesante que el Ms. que estudiamos difiera muy frecuentemente, en su escritura, del texto «receptus» de la BH. Difiere también, cosa que es notable, de la escritura del Ms. Ec 1 que es un genuino texto babilónico. Nuestra experiencia de textos babilónicos nos ha enseñado que suele ser rara la discrepancia, aun tratándose de escritura plena y defectiva, de los textos babilónicos y tiberienses, particularmente en el Pentateuco. Efectivamente el texto masorético tiberiense y el babilónico de Ec 1, concuerdan en la escritura muy frecuentemente, pero su discrepancia con el 508 A es muy acentuada en este respecto.

Véanse ejemplos:

	Ms. 508 A	Ec 1	BH
Sl 34:1	ויגרשׁהו	ויגרשׁהו	como Ec 1
35:3	ישועתך	dק וחס ישועתך(21)	ישעתך
63:11	שועלים	שעלים	como Ec 1
64:7	עולות	עולת	como Ec 1
65:4	עונות	עונת	como Ec 1
65:9	קצוות	קצות	como Ec 1
	מאותותיך	מאותתיך	como Ec 1
65:11	גדודיה	כת דק גדודה	como 508 A
	תמוגגנו	תמג"	como Ec 1
65:14	יתרועעו	como 508 A	ל ומל יתרעעו
107:27	יחגו	יחגו	יָחוֹגוּ
Jb 8:8	לדר	לדור	como 508 A
8:16	יטוב	dק וחס יטב	como Ec 1
	יונקתו	כול חס ינקתו	como Ec 1
9:13	תחתיו	נ תחתו תחתיו	como Ec 1

Estas variaciones, tan frecuentes, del Ms. 508 con respecto al Ms. Ec 1 y sus continuas variaciones con respecto al texto tiberiense, manifiestan bien a las claras no solo la diversidad textual de *madinḥae*

(21) Prob. 1 m. borró el *waw*, al constatar que la masora supone la ausencia de ta *mater lectionis*.

y *ma'arbae*, sino la diversidad dentro del mismo texto babilónico. De tales variaciones se concluye que el Ms. 508 presenta un texto aun no informado por la masora babilónica, un texto protomasorético, que ciertamente es más antiguo que el ofrecido por el Ms. Ec 1 y que el texto «receptus» tiberiense.

A este propósito es muy interesante constatar que así como 508 A difiere constantemente de Ec 1 y BH, así también los tres Mss. «palestinenses» de Salmos que tienen texto común con Ec 1, difieren constantemente en *matres lectionis* respecto a Ec 1 que suele coincidir con BH. Pero el Ms. «palestinense» de Salmos L publicado en *MdW* II, suele coincidir con BH, contra 508 A, que solo tiene lugares paralelos con ese Ms. «palestinense» L. Parece ser que L es ya un Ms. «palestinense» acomodado a la masora; y que no lo son los otros, y por eso éstos difieren de Ec 1. y de BH como difiere 508 A. Véase a continuación estas variantes:

Ms. T-S. 20_{53}

Sl 27:5 Ec 1 בס[כה = [בסכ]ו como Qĕrí de BH y las versiones

29:2 Ec 1, BH קדש (דק) = קודש

29:5 Ec 1, BH שבר = [שובר]

29:6 BH ושרין = Ec 1, T-S 20_{53} ושריון

29:10 Ec 1, BH יָשָׁב (ז) = יֹשֵׁב

30:2 Ec 1, BH דליתני = דילתני

31:21 Ec 1, BH בסֻכֹּה = בסֻכֹּה

31:24 Ec 1, BH וּמְשַׁלֵּם = וישלם

Ms T-S. 20_{54}

37:24 BH יוּטָל = יֹטֵל

37:27 Ec 1, BH וּשְׁכֹן = וישכן

37:31 Ec 1, BH אלהיו = אֹלוהיו

» Ec 1, BH אשריו = אשוריו

37:34 Ec 1, BH בְּהִכָּרֵת (Nif'al) = בהסרת (Hif'il)

37:40 Ec 1, BH וְיוֹשִׁיעֵם = וישׁ֫עֹם

39:9 Ec 1, BH הַצִּילֵנִי = הֹצילני (perfecto)

39:12 Ec 1, BH חֲמוּדוֹ = חֹמודֹו

40:2 Ec 1, קֹוֹה; BH קַוֹּה = קֹוֹה

40:3 Ec 1, BH אשרי = אשורי

Ms. T-S. 20_{58}

41:14 Ec 1, BH העולם (2.ª vez) = עולם

42:10 Ec 1, BH LXX, Vulg. אומרה = אזמרה

43:3 Ec 1 (parece), BH יביאוני = יבאוני

45:17 Ec 1, BH אבתיך = אבותיך

Ms. L

69:27 BH מכאוב = [ב]מכאו

508 A מכאב

69:28 508 A בצֹדקתֹיך = L, BH בצדקתֶךָ

69:35 508 A רומש = L, BH רמש

69:36 508 A, BH וֹירֹשוֹה = L ה]וֹיירשו

69:37 508 A ואֹוהבי = L, BH ואהבי

70:3 508 A יחפרו = L, BH ויחפרו

70:5 508 A y muchos Mss. יהוה = L, BH אלה'ם

70:5 508 A ישועתֹיך = L y muchos Mss. תשועתך; BH ישועתֶךָ

71:6 508 A גזי = L, BH גוזי

71:8.14 508 A תהלתֹיך = L, BH תהלתֶךָ

71:8 508 A תפארתֹיך = L, BH תפארתֶךָ

71:10 508 A איבי = L, BH אויבי (en nota de L
ו : אויבי hg)

71:14 508 A איחיל = L, BH איחל

71:15 508 A תשועתֹיך = L, BH תשועתֶךָ

71:16 508 A בגבורת = L, BH בגברות

71:16 508 A יהוה אלהים = L, BH אדני יהוה

71:17 508 A, BH נפלאותיך = L נפלאתיך

71:20 508 A, תחיינו; BH תחיינו = L תחינו

71:20 508 A, BH תעלני = L תעלנו

71:21 508 A גדולתי = L, BH גדלתי

71:21 508 A ותסוב = L, BH ותסב

72:2 518 A, BH ועניך = L ועניך

De todas estas variantes se deduce claramente: a) que los textos «palestinenses» de Salmos difieren constantemente de los textos babilónicos ya Ec 1, ya 508 A; b) que los mismos textos difieren de BH, es decir, del Texto Masorético tiberiense, con la excepción del Ms. L, que suele coincidir con BH. He aquí el esquema de estas conclusiones:

Texto babilónico		«Tiberiense»		«Palestinense»
Ec 1	=	BH	≠	T-S 20_{53}; 20_{54}; 20_{58}
508 A	≠	BH	=	L

De lo cual se deduce que 508 A puede pertenecer a la clase de Mss. discrepantes del Texto Masorético tiberiense y babilónico, a la que pertenecen también tres de los cuatro Mss. «palestinenses» que pueden ser colacionados. Constituye esto un nuevo acercamiento del Ms. 508 A a los Mss. «palestinenses» y confirma la filiación «palestinense» de algunos signos vocálicos que antes hemos demostrado.

También es signo de su antigüedad la escritura del nombre en plural al unirse al pronombre personal masc. de segunda persona singular: Sl 121:3 שֹׁמְרֶיךָ (singular). Prov. 25:21 שֹׂנְאֶיךָ (sing.); Sl 108:6 כְּבוֹדֶיךָ (no se conoce más que en sing.). En BH el nombre está en singular(22).

También insinúa la antigüedad del texto consonántico su discordancia con alguna de las puntuaciones que recibe: Sl 68:20 יְשׁוּעָתֵנוּ (texto cons. pl., y vocálico sing.); 69:28 בְּצִדְקָתֶיךָ (*idem*); 106:4 בִּישׁוּעָתֶיךָ (BH בִּישׁוּעָתְךָ); Sl 106:7 חֲסָדֶיךָ (texto consonántico con LXX, Jer. Sir. Aq. חַסְדְּךָ; pero texto vocálico con BH חֲסָדֶיךָ); 119:64 חֲסָדֶיךָ, corregido en חַסְדְּךָ.

(22) Este mismo fenómeno — presentar un nombre singular la forma del plural ante sufijo personal — se encuentra repetidamente en el Ms. Neofiti 1 del Targum «palestinense».

En ciertos casos este *yod* que parece una *mater lectionis* supérflua, es en realidad el *yod* del nombre en plural. En tal caso, la discrepancia afecta no ya a la escritura sino al mismo texto: es una verdadera variante: Sl 74:4 מוֹעֲדֶיךָ (asi en muchos Mss.); 119:175 כמשפטֶיךָ (pl. como en Mss.,LXX, San Jerónimo).

Todas estas variaciones textuales suponen una ortografía no fijada, distinta de la ortografía fijada en Yabne o en el período talmúdico por los rabinos ([23]).

También es signo de antigüedad de nuestro Ms. el ser normalmente menos sensible a la pausa que el Ms. Ec 1: Jb 9:20 508 A אצדֵק; Ec 1 BH אצדָק.

Y signo es también de antigüedad el tratar frecuentemente el *alef* como consonante cuando el texto masorético la trata como quiescente: Sl 68:8 בצאתך; 105:38 בצאתם; 114:1 בצאת; Sl 34:10 יראו (BH יִרְאוּ).

Por ser Ms. babilónico, también el Ms. 508 A presenta en su texto ciertas características consonánticas de otros Mss. babilónicos, v. gr. del Ec 1. Una de estas características es el empleo de los nombres de Dios, distinto del texto tiberiense: Sl 68:21 ולאלהים (no יהוה); 20: יהוה (no אדני); 27: אדני (no יהוה).

En Sl 108:12 nuestro *sofer* escribió y puntuó אתה palabra que falta en BH, pero que coincide con Septuaginta. Pero ese mismo escriba, probablemente 1 m., al darse cuenta de que faltaba tal palabra en el texto masorético colocó sobre ella la raya horizontal con que los copistas señalan ordinariamente la anulación de un vocablo.

En Sl 107:17 el Ms. 508 A ofrece una lección אוללים que debe ser babilónica (cf. BH aparato crítico *ad. loc.*), pero un corrector, probablemente 1 m, cambió אוללים > אוילים para coincidir con el texto masorético.

En el aparato crítico consignamos todas las variantes de nuestro Ms. con respecto al texto masorético tiberiense de la Biblia Hebraica de Kittel-Kahle y también las variantes con respecto al texto babilónico cuando en tal texto existen.

Respecto a la masora señalada en los márgenes laterales del Ms. 508 A, a juzgar por la tinta y el carácter de la letra, es masora puesta por 1 m. Véase sobre todo la nota de f. 7b. Ahora bien, estas notas, aunque

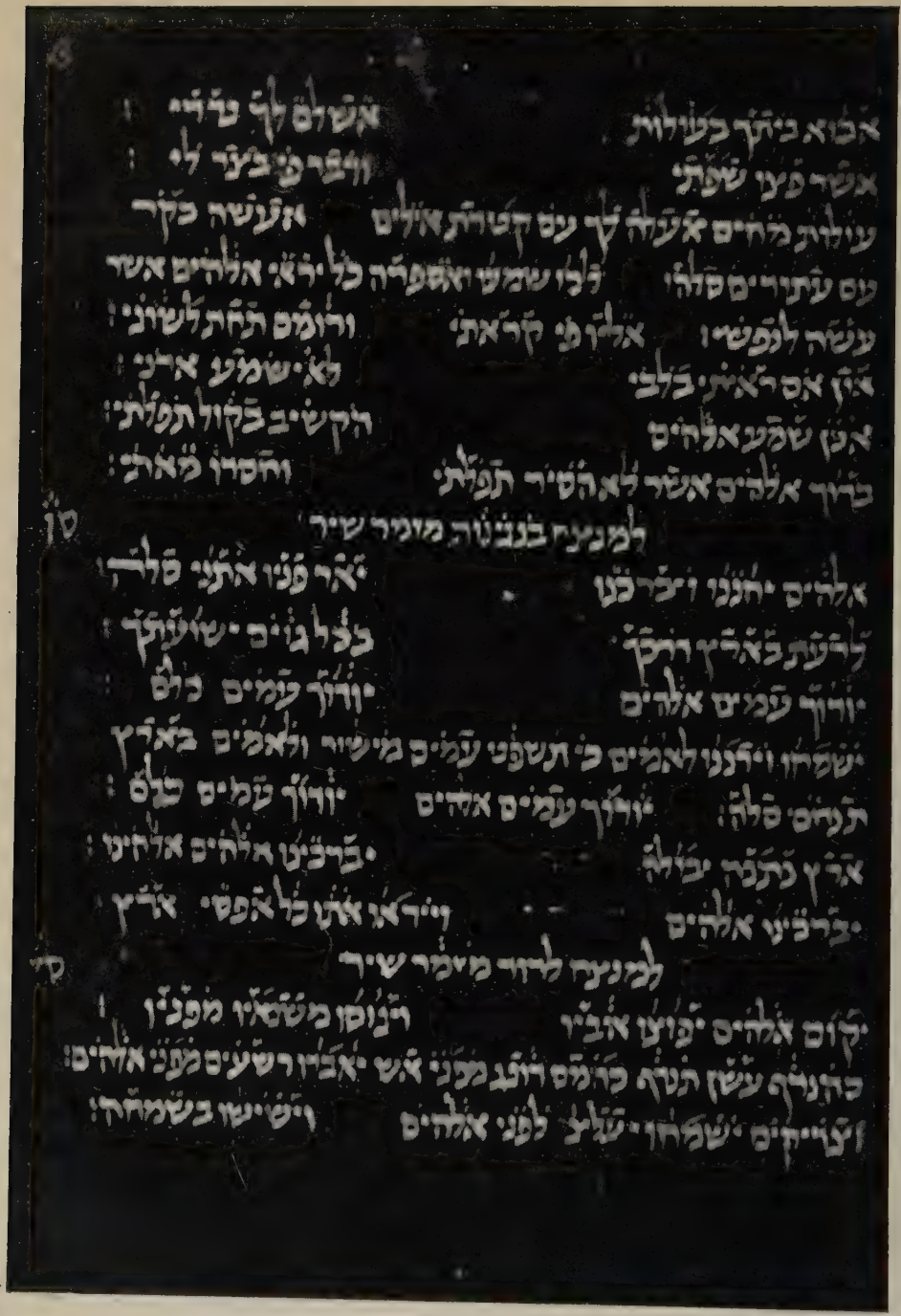
([23]) F. M. Cross-D. N. Freedman, *Early Hebrew Orthography*, American Oriental Society, New Haven, Conn. 1952, pp. 69-70.

alguna esté en el texto masorético tiberiense, tienen terminología babilónica; f. 24, lín. 17 אלף בע (= אלף בענינא); f. 30a כת בע וֹיר֫א y en el margen וֹרא֫ה con vocalización babilónica y con un *alef* de carácter yemení; f. 7b כת וֹע֫ת y en el margen ק וֹע֫תה: la variante y וֹע֫ת llevan puntuación babilónica, aunque sean variantes que se encuentran también en el texto tiberiense.

La masora es muy rara —buen indicio también de la antiguedad del texto—. Solo hallamos *Qĕré-Kĕtib* en Sl 66:7; 73:2.10; 74:6; 105:28; 118:5.

ALEJANDRO DÍEZ MACHO
Universidad de Barcelona.

Ms. 508 A del JThS. de Nueva York; f. 2 b Sl. 65:7 - 66;12.



Ms. 508 A del JThS. de N. York; f. 3a Sl. 66:13 - 68:4.

Ms. 508 A del JThS. de N. York; f. 7a Sl. 73:13 - 74:3.

Ms. 508 A del SThS. de N. York; f. 7 b Sl. 74:4 ,23.

Dificultades que plantea la interpretación de la narración de Jonás como puramente didáctica, y soluciones que se suelen dar

A. Reflexiones sobre la narración de Jonás

Una simple lectura del libro de Jonás no deja de causar extrañeza. Esta extrañeza proviene de la multitud de milagros y de la acumulación de inverosimilitudes, aparentes al menos, que se advierten por todo el libro (1).

1. Causa, en primer lugar, extrañeza la orden dada a un profeta de ir a predicar penitencia *fuera de Israel*, a la ciudad de Nínive. Estamos acostumbrados a ver a los demás profetas ejercer su actividad dentro del pueblo escogido, y por esto nos choca, sin tenerla por imposible, esta orden que recibió Jonás de ir a predicar fuera de Israel.

a) Es verdad que *Jeremías*, en el momento de su vocación, le instituye Dios «profeta de las naciones» (1,5), pero Jeremías no sale de entre el pueblo escogido, ni aun cuando al fin de su vida le llevan consigo a la fuerza sus compatriotas a Egipto (Cf. Jer. 43, ss.). Si es *profeta de las naciones*, lo es en el sentido de que dentro de Israel pronunció muchos oráculos referentes a las naciones, que contenían, ya amenazas, ya designios divinos de salvación.

b) También se cita el caso de *Eliseo*, que se cuenta en 4 Reg. 8, 7-15. Anda casualmente Eliseo por Damasco. Se entera el rey sirio, Ben-Hadad, enfermo entonces, y envía a su siervo Hazael a

(1) En estos últimos años ha estudiado especialmente el libro de Jonás como narración didáctica A. Feuillet en «Dictionnaire de la Bible» (Supplement), artículo *Jonás*, págs. 1110 y ss.

preguntar si sanará de la enfermedad. El profeta dice que sanará, pero que morirá sin remedio. Con esta ocasión predice a Hazael que será rey de Siria.

Como se ve, no se parece mucho este relato al relato de Jonás, en que un profeta recibe la orden de ir a predicar a una ciudad pagana.

2. Recibida la orden formal, un directo mandato divino, es bien extraño, sin decir imposible, que un verdadero profeta la *desobedeciera*. En Jeremías, cuya vida interior nos es mejor conocida que la de ningún otro profeta, encontramos a veces desánimos ante el peso de la misión que Yahvé echó sobre sus hombros y deseos de substraerse al duro cometido (v. g. Jer. cap. 20), pero desobediencia formal nunca.

3. Vienen en tercer lugar a la consideración la *multitud de coincidencias* que se pueden tener como milagros. La suerte cae sobre Jonás, y evidentemente sin ninguna manipulación por parte de los marineros, y el mar se calma inmediatamente, nada más ser arrojado el desobediente profeta por la borda. Y allí estaba *el gran pez* dispuesto para devorar a Jonás, y en el vientre del pez permanece tres días y tres noches, y al final de ellos, no le arroja simplemente, sino que le arroja sobre la playa.

Y pasando al capítulo 4.º, entra también en esta categoría de acontecimientos milagrosos el rápido crecimiento de la planta y el gusano que la pica.

Es cierto que los milagros no son imposibles, pero el milagro, como una excepción en la Providencia, no es frecuente, sino raro. Por eso, si esta narración presenta muchos milagros, la extrañeza es inevitable, aun sin colocarse en un plano racionalista.

4. Entre los acontecimientos extraordinarios o milagrosos destaca sobre todo la *conversión súbita de Nínive*. El autor ha insistido en las inmensas proporciones de esta ciudad. Se estima que los 120.000 niños todavía sin uso de razón (4,11) presuponen una población total de al menos un millón de habitantes. Así, pues, apenas Jonás, un desconocido, ha anunciado la ruina total de la capital de Asiria, los Ninivitas, grandes y pequeños, es decir, alrededor de un millón de personas, se entregan a las manifestaciones más extraordinarias de arrepentimiento. El texto es bien explícito: el movimiento fué general: ninguna oposición, ni por parte de los grandes, ni de parte

del colegio sacerdotal. El rey mismo desciende de su trono, se viste de cilicio, y se sienta en la ceniza.

Si esto es histórico, se estaría en presencia de un milagro sin igual en la historia de la humanidad, muy superior al de Pentecostés. Dios no suele proceder así, por lo que sabemos por la historia y la psicología de las conversiones.

5. Y sobre la extrañeza de esta rápida conversión en masa, otra no menor. De un hecho tan portentoso no ha quedado ninguna huella, si se exceptúa el libro que tenemos entre manos, dado caso que sea histórico.

a) Los *anales asirios* no hacen la menor referencia a la conversión prodigiosa. Se alega a veces, como explicación, que esta conversión pudo ser de poca duración, de tal manera que no dió tiempo a que se la consignara en los anales, donde se consignaban otros casos más menudos; y se alega también, que por tratarse de un hecho humillante, no tendrían mayor interés en dejarlo consignado en sus anales. Pero estas suposiciones contradicen manifestante a la narración de Jonás, que insiste en la conversión sincera, de corazón y no superficial, y como tal reconocida por el mismo Dios. Supuesta esa sinceridad, no pudo ser, ni de tan efímera duración, ni tampoco considerada como humillante.

b) Tampoco los *profetas* más tardíos que profetizan contra Asiria, dan indicios de que tuvieran la menor idea de aquel acontecimiento. Ni Isaías (10; 14,24-27; 17,12-14), ni Sofonías (2,13-15), ni Nahum. No deja de ser extraño, si existió tal hecho por intervención de un profeta israelita, que no quedara tradición en Israel y que no fuera conocida de los demás profetas, como lo era del autor de la narración. Y, si era conocida, no puede ser menos de extrañar que no aparezca en esos oráculos contra Nínive, aunque no fuera sino como contraste entre su proceder ejemplar en otro tiempo y su conducta abominable posterior.

6. Otro motivo de extrañeza son las *dimensiones extraordinarias* que la narración da a Nínive, si las comparamos con los datos de las excavaciones. Según estos datos, la longitud de Nínive era de cinco kilómetros, y de dos la anchura. Los tres días de camino que se necesitaban para atravesarla, según parece que debe entenderse la frase obviamente, suponen una longitud inmensamente mayor.

Alegan algunos autores las dimensiones dadas por Diodoro de Sicilia (11,3), en la descripción de Nínive, 480 estados de circuito.

Herodoto (5,33) indica, por otra parte, que la marcha de un día era 150 estadios. Esto estaría más conforme con los datos del narrador bíblico. Pero, en primer lugar, ya habría que recurrir al perímetro contra el sentido obvio del texto. En segundo lugar, los datos de Diodoro no concuerdan con los datos dados por el mismo Senaquerib que fortificó Nínive y la hizo su napital. Los datos de Senaquerib, que se conservan en una inscripción (hoy día en el Museo Británico) concuerdan con los datos de las excavaciones. Diodoro, muy lejano a los días de Nínive, debió recoger datos ya exagerados por la imaginación popular, y lo mismo el autor bíblico.

Tampoco parece aceptable el recurso de algunos de entender por Nínive todo el conjunto de ciudades comprendidas entre el Tigris y el Zab incluyendo Kalah y Jorsabad. No hay pruebas de que todo ese conjunto de ciudades se denominaran con el nombre de Nínive. Además, el diámetro de las tres ciudades (Gen. 10,11), no es igual a tres días de camino. La longitud de la carretera de Quyundjiq a Nimrud es solamente 32 kilómetros. El profeta después de un día de camino hubiera estado exactamente al otro lado de la ciudad, no ya en el corazón de Nínive, sino en medio del campo. Teodoreto entiende el «camino», a que se refiere la frase, no por el «camino» de un caminante, sino por el «camino» de un mensajero, que va anunciando despacio su mensaje (2). Según esta interpretación los tres días de camino no designarían el diámetro, sino que se referirían a los barrios y plazas de la ciudad, para recorrer los cuales se necesitarían *tres días*.

Pero parece claro que nuestro autor entiende el *diámetro* de la ciudad. Desde luego esta es una interpretación que parece obvia, y las interpretaciones precedentes no están claras. Si alguna de las precedentes hubiera sido la intención del autor, lo hubiera expresado de otra manera.

7. En esta misma línea de la historia, en la referencia al Rey (3,6 bis) de Nínive, extrañan dos cosas:

a) La expresión «rey de Nínive» es insólita y debía sonar para ellos, algo así como para nosotros la expresión que designase a un rey español, como «el rey de Madrid».

La expresión que usa la Biblia es «*Rey de Asur*». Véase, por ejemplo, 4 Reg. 15,29 («Vino Teglatfalasar, rey de Asur...»); 1 Esd. 4,2 («En los días de Asharadon, rey de Asur...»); Jeremías

(2) PG 81, 1733.

50,17 («Visitaré al rey de Babilonia... como visité al Rey de Asur...»), etcétera. Y antes de Senaquerib, que hizo capital a Nínive, sería más insólita aún, y más difícil de explicar para los que intentan colocar la narración antes de Senaquerib, en el reinado de algún contemporáneo de Jeroboan II, para atenerse al 4.° libro de los Reyes (14,25).

b) Extraña también el que no se diga *quién era el rey* entonces. Algunos autores antiguos, entre ellos Alápide y algunos predicadores dependientes de ellos (v. gr. Vieira) (3) dicen que el rey era Sardanápalo (Asurbanipal). Alápide lo dice porque lo supone contemporáneo de Jeroboan II de Israel. Media entre ambos un siglo, pero no es de extrañar el error del gran escriturista del siglo XVI, estando como estaba, por aquel entonces, la historia de Asiria bastante a oscuras.

No deja de chocar, si se trata de un hecho histórico, la ausencia del nombre del rey, acostumbrados como estaban los lectores, por otros libros de la Sagrada Escritura, a los nombres de los reyes asirios y muchos de sus hechos. A Teglatfalasar y Asharadón se le cita en 4 Reg. 17,3, a Sargón en Is. 20,1, a Senaquerib en 4 Reg. 19,16 y en otros muchos sitios. No aparece en ningún texto bíblico el nombre de Asurbanipal (Cf. Esd. 4,10; Asnafar).

8. Extraña, finalmente, pasando a un terreno literario, *la manera abrupta de terminar*, en el supuesto de que el autor intente primordialmente relatar un hecho. Dios le da a Jonás, a propósito del ricino, una lección de anchura de corazón. «Te compedeces tú del ricino... y no voy a compadecerme yo de Nínive, la gran ciudad...» Así termina, dejando clavada en el ánimo de los lectores una profunda idea para la reflexión. Pero sobre lo que sucedió a Nínive, en definitiva, y sobre lo que hizo Jonás, oídas estas palabras de Yahvé, no se nos informe. La narración se corta abruptamente. Cuando esperábamos, siquiera, una breve frase conclusiva, algo así como: «Y Nínive siguió en pie y Jonás se volvio a su tierra» u otra parecida, no encontramos absolutamente nada, como si al autor no le interesase sino únicamente dejar clavada para la reflexión la pregunta con que Yahvé termina: «¿Y no iba a tener yo compasión de Nínive, la gran ciudad, en la que hay más de 120.000 personas, que no saben discernir entre su diestra y su izquierda, y tanta cantidad de animales?»

(3) Sermón del Domingo de Ramos.

B. Interpretación de la narración como historia estricta

Una interpretación, que podemos llamar tradicional, porque fué la interpretación que prevaleció a través de la Historia, tiene la narración de Jonás como sucedida realmente.

Enumeremos algunos testimonios.

1. *En Tobías* 14,4, Tobías padre dice a su hijo: «Márchate a la Media, porque tengo por cierto cuanto habló Jonás, el profeta, sobre Nínive de que será destruída».

Sobre este texto se imponen algunas *observaciones*.

El nombre de Jonás falta en la versión siríaca y en la Vulgata.

Los manuscritos B y A de la versión griega llevan el nombre de Jonás; pero el *Sinaítico* trae *Nahum*, que algunos críticos tienen por exacto. Es muy probable que el texto primitivo no contenía ningún nombre de profeta. De todas maneras, el nombre de Jonás no conviene, pues en la profecía de Jonás, Nínive se salvó, mientras que, según este testimonio, Tobías espera la ruina de Nínive. De todos modos, el que lo interpoló, creía en la historicidad de la profecía atribuída a Jonás.

2. Las palabras de Jesucristo que se leen en dos pasajes de Mateo y Lucas (Mt. 12,338, ss. y Lc. 11,29, ss.), parecen suponer la historicidad de Jonás. He aquí las palabras referidas por Mateo.

«Como Jonás estuvo en el vientre del monstruo marino tres días y tres noches, así estará el Hijo del Hombre tres días y tres noches en el corazón de la tierra...» Más adelante discutiremos el texto.

3. *La mayor parte de los Padres*, por no decir todos, creen en la *historicidad* de Jonás y muchos la afirman explícitamente. *S. Ireno*, por ejemplo, invoca la conservación del cuerpo de Jonás en lo profundo del mar y en el cuerpo del monstruo, para probar la resurrección de la carne (4).

En *S. Agustín* (5) hay un pasaje en el que se muestra bien explícito sobre el particular. Agustín envía al presbítero Deogracias la solución de seis cuestiones propuestas a éste por un pagano, y que

(4) PG 8, 1135.
(5) PL 33, 382.

el presbítero había retransmitido a Agustín: La sexta trata del profeta Jonás. Decía así:

«¿Qué debemos pensar de Jonás de quien se dice qut estuvo en el vientre del pez tres días; cosa verdaderamente increíble, que un hombre dvorado con vestido y todo, hubiese estado en las entrañas del pez? O si esto es figurado, os dignaréis explicarlo. Después, ¿qué significa también el que sobre el arrojado Jonás haya brotado aquella planta (2,1 y 4,6), cuál fué la causa dè que naciera?» Añade San Agustín: «Esta clase de cuestión he notado que causa mucha risa a los paganos».

En sustancia lo que responde es lo siguiente: «A esto se responde, que o no hay que creer todos los milagros divinos; o no hay ninguna causa por qué no se haya de creer esto».

Es innecesario citar más ejemplos de Padres, dada la casi total unanimidad a favor de la historicidad del libro de Jonás.

4. *Los intérpretes católicos*, hasta no hace muchos años, siguen generalmente la interpretación histórica. Parece pesar mucho en su ánimo el testimonio de Jesucristo, en el que creen ver afirmada implícitamente la historicidad del libro de Jonás.

A las dificultades o extrañezas que suscita la lectura de la narración, creen poder responder suficientemente. La *multitud de milagros* no tiene por qué extrañar, una vez admitido el poder de Dios y el régimen, digámoslo así, de privilegio, en que estaba el pueblo escogido.

Los *tres días de camino*, de donde se desprende la grandeza desmesurada de Nínive, tratan de explicarlos, apoyándose en el testimonio de Diodoro Sículo, o por el perímetro o por el conjunto de población de toda aquella zona de la cual Nínive sería el núcleo, o también no entendiendo los tres días propiamente del *camino*, sino del *mensaje*, como explicamos antes.

La *conversión en masa* sería un milagro más, y no hay razón para negarle. El que no quede rastro de tal acontecimiento religioso, es un *argumento de silencio*, con todos los reparos a que tal argumento se presta. No tenemos una documentación completa de aquel tiempo. Pudo haber razones, que a nosotros se nos escapen, por las que tuvieron a bien no hacer mención de la conversión. En resumen, los mantenedores de esta interpretación, no ven razones para apartarse de la interpretación que fué la común durante siglos dentro de la Iglesia católica.

5. Respecto a esta interpretación tradicional-histórica hay que hacer algunas observaciones que la coloquen en su justo valor y al mismo tiempo preparen la exposición de la interpretación didáctica.

Respecto al término «tradicional», hay que tener en cuenta la *distinción* bien sabida. Cuando se dice de una interpretación que es tradicional, la expresión puede resultar ambigua por los dos significados que suele tener la palabra tradición.

Hay la que se puede llamar *tradición dogmática*, y la que se puede llamar *tradición puramente histórica*. La *tradición dogmática* se refiere a *materia de fe y costumbres* y es una fuente de revelación como la Escritura. Es sencillamente la doctrina de Jesucristo, o de los apóstoles bajo el influjo del Espíritu Santo, que llega hasta nosotros a través de las edades. Tal tradición, una vez demostrada como tal, tiene igual fuerza que la Sagrada Escritura. Al fin y al cabo es la misma *palabra divina*, con la diferencia de que en la Sagrada Escritura llegó a nosotros consignada en libros inspirados, y en la Tradición llega a nosotros, no por medio de libros inspirados. Semejante tradición es evidente que tiene fuerza obligatoria divina.

La *tradición simplemente histórica* es aquella que no contiene materia de fe y de costumbres y que no arranca, por lo tanto, de Jesucristo o de los apóstoles en cuanto órganos de revelación divina. Semejante tradición, evidentemente, no tiene una fuerza divina. Tiene fuerza humana que puede ser mayor o menor, según los casos. Naturalmente, que, aunque sólo tenga valor humano la tradición histórica, no se la puede abandonar sin más ni más. Pero si hay razones poderosas para abandonarla, se la puede abandonar, como ha sucedido muchas veces, en que tradiciones o creencias seculares han sido sustituídas por otras, más de acuerdo con la verdad.

Lo relativo al género literario de un libro de la Sagrada Escritura, desde el momento en que el contenido doctrinal permanece idéntico en un género literario o en otro, no se ve que tenga las características de la tradición dogmática, cuando ya empieza por no referirse a materia de fe y de costumbres. Si, por tanto, se trata de una tradición que se viene trasmitiendo a través de las edades, coincidiendo en un determinado género literario, diremos que estamos en presencia de una tradición puramente histórica, sin obligatoriedad divina, sino solamente con el peso humano de las razones que la avalen.

Ahora bien, la historicidad del libro de Jonás no se ve que esté

ligada con el dogma de la inspiración, ni con el de la inerrancia, ni con ningún otro dogma. No consta que haya sido revelada por Dios. No ha sido definida por la Iglesia. No es materia de fe. Por otra parte, los Padres nunca han hablado de ella, ni como doctores auténticos, ni como testigos de la fe. Luego su consentimiento, aun supuesto unánime, no es criterio de tradición divina. Se puede, en consecuencia, negar la historicidad de este libro, sin salirse lo más mínimo de la ortodoxia católica.

Por eso no hay que extrañarse de que algunos, aun católicos, como veremos en el punto siguiente, abandonen la tradicional interpretación del libro de Jonás sustituyéndola por otra. Si la abandonan, es porque creen con conocimientos nuevos que no tenían los antiguos, que no se explican satisfactoriamente muchos puntos en el caso de historicidad estricta. Antiguamente no se conocía Nínive, ni los Asirios, ni los reyes de Asiria, como nos lo representan hoy abundantes inscripciones. No tenían, pues, las mismas dificultades ni los mismos problemas que resolver. La dificultad que ponían a S. Agustín y la que él únicamente resuelve, es la que procede de la multitud de milagros.

C. Interpretación de la narración de Jonás como puramente didáctica

Otra interpretación que se va imponiendo modernamente, ve en el libro de Jonás una historia fingida en orden a poner de relieve una doctrina que se quiere inculcar. La que aquí se quiere inculcar, baste decir a grandes rasgos que es la universalidad de la misericordia de Dios para con todos, judíos y gentiles. Según esta interpretación el libro de Jonás sería al estilo de la parábola del Hijo Pródigo o del Buen Samaritano (6). Lo que cuenta y lo que el autor quiere afirmar, es la *doctrina*, no la *historia*. La historia, como en las parábolas, no es más que aparente, un puro vehículo de la doctrina.

1. Esta interpretación se encuentra ya apuntada en la *antigüedad*. *Gregorio de Nazianzio* refiere con complacencia la interpretación alegórica del libro de Jonás, propuesta, dice, por un hombre competente, capaz de comprender la profundidad de este profeta y que

(6) Cf. J. Alonso: *Paralelos entre la narración del libro de Jonás y la parábola del Hijo Pródigo*, en «Analecta Biblica» (Roma, 1959), vol. II, pp. 64-72.

quería remediar lo que estas aventuras tenían de extraño y hasta de absurdo aparentemente (7).

La *dificultad* que se trataba de soslayar era la siguiente: «Que Jonás hubiera querido substraerse a las miradas de Dios por la fuga, es totalmente absurdo, inepto e increíble, no solamente de la parte de un profeta, más aún de todo hombre de buen sentido, que tenga alguna idea razonable de Dios y de su omnipotencia».

La *solución de la dificultad*, según S. Gregorio, consistía en que «Jonás no ignoraba la omnipotencia de Dios, él precisamente que amenazaba a los otros con ella, y de ninguna manera pensaba huir de la divinidad; pero veía la caída de Israel; comprendía que la gracia profética pasaba a las naciones: y entonces se substrae a la predicación, difiere ejecutar la orden recibida, y dejando el puerto del gozo—este es el sentido de Joppe en hebreo—, es decir, su antigua elevación y su dignidad, se sumerge en el océano de la tristeza; en consecuencia de eso, sufre una tormenta, se duerme, naufraga...»

Hay parte, pues, del libro de Jonás que S. Gregorio Nazianceno ve bien no se interprete como histórica, sino como alegórica.

Esta interpretación del testimonio de S. Gregorio, presentada por el P. CONDAMIN en el artículo sobre *Jonás* en el «Dictionnaire apologétique de la Foi Catholique», fué impugnada por el P. SANDALIO DIEGO en un artículo en «Razón y Fe» (1918), sosteniendo que el sentido alegórico, evidentemente admitido por S. Gregorio en el pasaje citado, no suprimía, no reemplazaba la historia real, sino que se añadía, se superponía al sentido histórico.

El P. CONDAMIN volvió sobre el mismo testimonio en un artículo de «Recherches de Science Religieuse» (1922) afirmándose en su interpretación primera.

No ve posible que la interpretación alegórica del nombre de Joppe, añadiéndose simplemente al sentido histórico, suprima la dificultad de una huída lejos de Dios. Si el profeta *ha huído realmente*, la dificultad largamente expuesta por S. Gregorio, subsiste entera. Al contrario, desaparece, si se dice que Jonás no piensa en huir; sino que abandona a Joppe en el sentido etimológico de este nombre.

El P. Condamin confirma su interpretación con la interpretación dada por Teofilacto (8) que en el comentario del libro de Jonás ha-

(7) PG 35, 505-508.
(8) PG 126, 160-64.

bla de algunos exégetas (y sin censurarlos), según los cuales, «la desobediencia de Jonás, su huída y el resto, no son históricos». Una comparación del texto de S. Gregorio con el texto de Teofilacto parece demostrar, que Teofilacto se refiere a Gregorio Nazianceno, aunque no le nombre. Teofilacto no sigue la interpretación, pero no la censura.

2. *Modernamente* la defienden católicos, entre otros: A. VAN HOONAKER: *Les douze prophetes mineurs* (1908); GIGOT: *Special Introduction to the Study of the Old Testament*; H. LESÊTRE: *Les recits de l'Histoire Sainte, Jonas*, en la «Revue pratique d'Apologétique» (1909 p. 923 ss.); CONDAMIN, S. J., en el artículo *Jonás* del DAFC (1915); DENNEFELD, en «Dic. Theol. Cat.»; LECLERCQ, en «Dict. d'Archeologie»; FEUILLET, en el artículo *Jonás* del «Dictionnaire de la Bible» (Suplemento) (1949); FRANCISCO SPADAFORA, en la «Enciclopedia Cattolica Italiana» (Giona) (1950) que se expresa así:

«Un conjunto de indicios favorece la interpretación parabólica que es cada vez más seguida por los exégetas modernos». Enumera los citados y otros muchos.

El *Comentario Católico Inglés* (1954), traducido al español (Herder, 1956), no sigue esta interpretación, pero dice textualmente: «¿Se pretende mediante este relato exponer hechos efectivos, o se trata más bien de una ficción piadosa empleada para enseñar una lección? Las directivas dadas por la Iglesia muestran la posibilidad de un género literario-histórico simbólico que sea inspirado y canónico». (Sin embargo, el autor en este caso no lo cree demostrado.) A estos se pueden añadir otros más recientes, como A. GELIN en *Introduction a la Bible* I (Desclée y Cie., 1957) p. 1110 ss., y J. SCHILDENBERGER *en Los Géneros literarios de la Sagrada Escritura* (Barcelona, 1957) págs. 162-65).

3. *A priori* no hay ninguna repugnancia en que el autor humano, bajo la inspiración, escoja este género literario parabólico para expresar una doctrina. Jesucristo empleó parábolas y fingió hechos como marco de una enseñanza.

En el mismo Antiguo Testamento, ya desde los tiempos remotos, conocían y practicaban el recurso de la fábula, o la parábola, para dar más relieve al pensamiento que querían exponer (9).

---

(9) Cf., v. gr., la fábula de los árboles que buscan Rey (Jueces, 9, 8-16).

4. La *dificultad* mayor contra esta interpretación puede venir de las palabras de Jesucristo. Pero esta dificultad es solo aparente.

a) En *primer lugar* cabe preguntar si hay dificultad en que Jesucristo, tratándose de cuestiones que no se rozaban con su misión, se acomodara a las ideas corrientes entre sus contemporáneos. De hecho, hay pruebas de acomodación respecto a otras ideas que prevalecían entonces. No solamente habló de «salir el sol» (Mt. 13,6; Mc. 16,2 ; Cf. Jac. 1,11); no solamente dijo del grano de mostaza que era la menor de todas las semillas (Mt. 13,31; Mc. 4,31; Lc. 13,19) puesto que esta era entonces la opinión popular, sino que también en otras materias tuvo en cuenta el conocimiento inferior o positiva ignorancia de sus contemporáneos.

En particular, pagó el tributo del templo «para no escandalizar» (Mt. 17,27). Es decir, que aunque como hijo del Rey (v. 25 y ss.) estaba libre de esta obligación, pagaba el tributo, porque los sacerdotes no hubieran reconocido el motivo legítimo de rehusar pagar y no quería darles una ocasión de escándalo. Por esta razón prefirió hacer una concesión a sus opiniones.

Así, pues, como Cristo en materias astronómicas, botánicas y otras, se colocaba en el nivel de sus contemporáneos, pudo hacer lo mismo respecto a las concepciones literarias de su tiempo, cuando por otra parte no había venido a enseñar crítica literaria ni cuestiones puramente históricas.

b) En *segundo lugar*, no sabemos las palabras exactas que pronunció Jesucristo refiriéndose a Jonás. Mateo y Lucas las refieren de distinta manera. Marcos solo pone en boca de Jesucristo que no se le daría a aquella generación más que el «signo de Jonás», sin especificar la naturaleza de ese signo.

c) Pero aun tomando las palabras referidas por Mateo y Lucas (Mt. 12,38 ss.; Lc. 11,29 ss.) como pronunciadas exactamente por Jesucristo, cabe esta explicación. Lo que se narra de Jonás es, en la aplicación del Evangelio, como un signo o tipo, ejemplo o comparación. Jonás vuelve a la vida después de tres días; predica a los Ninivitas y estos se convierten. Cristo resucitará después de tres días, pero los judíos permanecerán impenitentes.

Ahora bien, las personas o los hechos que se presentan en las parábolas o narraciones fingidas, aunque tengan una existencia no *real*, sino sólo *literaria* o *ideal*, eso basta para servir de ejemplo o

comparación. La conversión del hijo pródigo (con existencia solo literaria) se pone con todo derecho como modelo de una conversión real. Un predicador puede decir perfectamente dirigiéndose a pecadores *reales*: «Imitad el propósito firme del Hijo Pródigo. Me levantaré e iré a la casa de mi Padre».

De un *banquete* espléndido se puede decir familiarmente que fué «como el de las bodas de Camacho», sin que a nadie que lo oiga se le ocurra pensar que debió ser un banquete de ficción, sólo porque el que narró Cervantes fué fingido. En el Evangelio y en la Escritura tenemos muchos ejemplos de esta manera de proceder.

Jesucristo crea parábolas y luego las emplea como comparaciones. Después de la parábola del Buen Samaritano, Jesús dice al Doctor de la Ley: «Vete y haz tú lo mismo».

Sería ridículo argumentar así: «Como el Samaritano no hizo nada bueno en *el orden de la realidad*, sino en el orden de la ficción, el Doctor de la Ley, en virtud de las palabras de Jesucristo, nada debía hacer *en realidad*.

El autor de la carta a los Hebreos (c. 7) ve en Melquisedec el tipo de Jesucristo sacerdote eterno. La eternidad está prefigurada en el hecho de que, en la narración del Génesis (c. 14), Melquisedec es presentado «sin padre, ni madre, ni genealogía», y, contra lo que ordinariamente acontece, no se refiere su muerte. Así resulta, del modo de *presentación literaria*, que Melquisedec queda como en cierta perspectiva de eternidad, y esto, que no es real, sino puramente literario, es lo que le constituye como tipo de Jesucristo, sacerdote eterno *realmente*.

De aquí se ve la falta de consistencia de esta argumentación: «Jesucristo estuvo realmente tres días en el seno de la tierra; luego Jonás, a quien el mismo Jesús emplea como tipo, tuvo que estar también *realmente* tres días en el vientre del pez».

5. A otras *dificultades* se puede responder de parecida manera.

1.ª «Los Ninivitas se levantarán en el juicio y condenarán...» ¿Se puede hablar así, si la narración de donde se toma el hecho es ficticia?»

Está claro que se trata de estilo oratorio en el que no todo debe tomarse a la letra. Desde luego, los ninivitas, aun supuesta la historicidad de su conversión, no han de ser jueces en el juicio ni condenar a nadie. Se entiende que el ejemplo de conversión de los ni-

nivitas ante la voz de un profeta, pone de manifiesto lo condenable de una dureza de corazón ante uno que es más que un profeta, Jesucristo. En este sentido podemos hablar nosotros en un sermón, de que el Hijo Pródigo, haciendo un propósito valiente de abandonar su vida y volver a su padre, confunde la cobardía de los pecadores que no se atreven a dar el paso decisivo.

Es verdad que si el ejemplo de conversión sucedió *realmente*, tiene más fuerza; pero el no haber sucedido no le priva totalmente de fuerza motiva. ¿No se dice de una película cinematográfica, que presenta en la pantalla una conducta, que es moralizadora o desmoralizadora? Si presenta una conducta virtuosa con toda su motivación adecuada, tal película tiene poder para mover a la virtud, aunque se tenga por bien sabido que se trata de una pura ficción.

2.ª «El ejemplo de los Ninivitas está puesto juntamente con el ejemplo de la Reina de Sabá, que se supone histórico. Luego, el ejemplo de los Ninivitas debe ser también histórico.» No concluye. No se ve dificultad en que en plan doctrinal, por ejemplo de sermón, se mezclen ejemplos reales con ejemplos ficticios. Un predicador puede decir con todo derecho: «Voy a presentaros una serie de pecadores que se convierten», y citar a continuación el ejemplo del hijo pródigo, el de Zaqueo, el de S. Agustín.

3.ª *Otra objeción* la formula así el *Comentario Católico Inglés*, traducido en Herder (Barcelona):

«El profeta Jonás es presentado como actuando de una manera poco virtuosa. Desobedece el mandato de Dios (1,3); se irrita al ver que Dios ha perdonado a los Ninivitas (4,1); muestra impaciencia a causa de ciertas molestias físicas (4,8); e incluso se dirige a Dios de una manera irrespetuosa (4,9). Si Jonás tuvo esos defectos, es comprensible que hayan sido referidos, del mismo modo que se relatan muchos defectos de los apóstoles en el NT. Pero, si Jonás no los tuvo en absoluto, la narración sería inexplicable. Es difícil creer que un autor inspirado hubiera echado, sin tener alguna base, tales difamaciones sobre un personaje, que sabía por los libros de los Reyes que había sido un profeta de Dios.»

Concedido que en estricta moral hay falta en atribuir a un *personaje histórico* defectos para los que no hay ninguna base. Pero, aun tomando el caso en su dificultad extrema, la objeción no sería mayor que otras muy conocidas de pasajes de la Sagrada Escritura, en los que aparece el hagiógrafo, bajo la inspiración, no muy con-

forme con la moral evangélica. ¿Es explicable, podríamos decir, casi con los mismos términos de la objeción que nos ocupa, que un autor inspirado, bajo la moción divina, profiera un odio feroz contra sus enemigos, como sucede en algunos salmos, o que se presenten como mandatos de Dios las crueldades propias de la guerra antigua?

Y, sin embargo, eso se explica recurriendo, entre otras soluciones posibles, a la *moralidad subjetiva*. La moralidad de los actos se especifica por el objeto formal aunque éste sea erróneo, y Dios no tiene por qué intervenir enseñando en cada caso la recta moral objetiva.

En el caso presente de Jonás se explica todavía más fácilmente, cuanto que no tiene intención el autor de afirmar todos aquellos sucesos como históricos, sino que los finge en orden a la lección que quería enseñar. El problema moral es muy de creer que ni se le ocurrió siquiera.

4.ª Otra objeción, que se puede presentar, es la siguiente: «Si la narración es fingida, ¿cómo no hay rastro de la interpretación didáctica, ni entre los judíos, ni después, casi se puede decir, entre los Padres?».

Creemos que no es difícil la explicación. Sin duda que cuando salió el libro, el autor, desde luego, y los literatos de su círculo, supieron el verdadero sentido. En cambio, otros que lo leyeron a más distancia, no teniendo información precisa sobre el género literario, ante las apariencias de narración histórica, lo pudieron tener como histórico. Algo así, como si una novela de nuestros días, escrita como si se tratase de una serie de hechos totalmente históricos, llegase a ser leída en otra época, donde por hipótesis no estuvieran familiarizados con el género novelesco, sería tenida por histórica y no por novela. Eso pudo suceder con la narración del libro de Jonás hasta nuestros días, en que por nuevos hallazgos de la Historia del Oriente, dudamos de la historia del libro de Jonás, clasificándole en otro género literario distinto.

Por lo que respecta a la mentalidad judía no consta que se planteasen el problema de la historicidad. Pero viendo cómo fantasea a rienda suelta la literatura judía extrabíblica sobre la aventura de Jonás, podemos sospechar que no le negaría al primer narrador su derecho de hacer lo mismo. Aun siendo un poco largos en la cita,

resumimos lo que corría sobre Jonás en la literatura rabínica para confirmar que la inventiva no faltaba en Israel (10).

Jonás se había ganado fama de verdadero profeta al cumplirse su profecía en tiempo de Jeroboam II (4 Reg. 14). Pero después fué enviado a profetizar la ruina de Jerusalén. Jerusalén se convirtió y fué perdonada, y al no realizarse la profecía, el prestigio del profeta se vino al suelo. Al ser enviado a Nínive para anunciar su ruina, previó que sucedería lo mismo que en el caso de Jerusalén, hundiéndose más su prestigio de profeta. Por eso huyó. En Joppe da una suma equivalente a todo el coste del navío. El pez que tragó a Jonás había sido creado al principio del mundo, solamente para realizar esta obra. Este pez tenía tan ancha la boca y las fauces, que Jonás encontró muy fácil penetrar a través de ellas hasta el vientre del pez, como si se tratase de entrar por las puertas de una amplísima sinagoga. Tenía ojos que eran tan grandes como ventanas, y lámparas alumbraban su interior. Según otra opinión, una gran perla, suspendida en las entrañas del pez, permitía a Jonás ver todo lo que había en el mar y en el abismo. El pez informó a Jonás que él iba a ser devorado por Leviatán.

Jonás le pidió que le llevara hacia el monstruo, con lo que salvaría su propia vida y la del pez. Al encontrar a Leviatán, le mostró «el sello de Abrahán», a la vista del cual, el monstruo se alejó a una distancia de dos días. Para premiarle por este servicio, el pez mostró a Jonás todas las cosas maravillosas del Océano (el camino de los israelitas a través del Mar Rojo; las columnas sobre las que descansa la tierra). Así pasó tres días y tres noches en el vientre del pez, pero no quería orar. Dios resolvió entonces pasarle a otro pez donde estuviera más incómodo. Un pez hembra, próximo a tener cría, se acercó al pez macho en el que estaba Jonás, amenazando con devorar a ambos, si Jonás no cambiaba de domicilio pasando a ella (11). Anunciaba, al mismo tiempo, las órdenes divinas que había recibido para este efecto. Leviatán confirmó el anuncio a requisición de ambos peces, y entonces Jonás fué arrojado de un pez al vientre, ya lleno, del otro. Incómodo por falta de espacio y molesto

(10) Cf. «The Jewish Encyclopedia», art. *Jonah*.

(11) La base para esta disquisición puramente fantástica puede encontrarse en el hecho de que el texto primeramente llama al pez *dag* (forma masculina), después *dagah* (forma femenina).

por otras maneras, Jonás finalmente oró, reconociendo la futilidad de sus esfuerzos para escapar de Dios (Ps. 139). Pero no recibió respuesta hasta que prometió cumplir su empeño de capturar a Leviatán. Tan pronto como Dios tuvo su promesa, hizo señas al pez y, éste, arrojó a Jonás en la tierra seca, a una distancia de 968 parasangas. Cuando la tripulación del navío vió ésto, arrojaron inmediatamente sus ídolos, volvieron a Joppe y se sometieron a la circuncisión, haciéndose judíos.

En otro sitio se refiere que el pez murió tan pronto como Jonás entró, pero fué vuelto a la vida después de tres días. Cuando Jonás fué arrojado al mar, su alma abandonó inmediatamente su cuerpo y subió ante el trono de Dios, donde fué juzgada y enviada otra vez a la tierra. Tan pronto como tocó la boca del pez en su viaje de retorno al cuerpo, el pez murió, pero fué de nuevo vuelto a la vida.

5.ª Finalmente, una última objeción puede formularse así: «Las parábolas en que abunda el Evangelio llevan un sello de equilibrio, de mesura, de verosimilitud. La narración del libro de Jonás, de ser una especie de parábola o narración didáctica, es de creer que estuviera concebida en términos de mayor equilibrio, sin las desorbitancias de la multiplicidad de milagros, por ejemplo, y la grandeza desmesurada de Nínive».

En primer lugar hay que advertir que las narraciones orientales no se caracterizan por su sentido de la probabilidad o verosimilitud y que propenden a lo maravilloso.

Por lo que respecta a las parábolas evangélicas, es verdad que por ser tomadas de la vida, se caracterizan por su verosimilitud.

Pero esto no quita el que en varios casos presenten algunos rasgos inverosímiles escogidos intencionadamente para despertar el interés de los oyentes y poner en ellos alguna lección especial.

Es totalmente inverosímil el que todos los invitados rechacen descortésmente la invitación y que el dueño de la casa (o el Rey) se vea obligado a llamar a su mesa a los que primero se encuentren por las calles (Mt. 22,9; Lc. 14, 21-23); y que el novio impida entrar a los que llegan tarde al banquete de bodas (Mt. 25,12. Cf. Lc. 13,25).

Es también improbable que un grano de trigo produzca el céntuplo. Dalman dice que un producto del 10 por 1 es una buena cosecha, y que el término medio es el 7 por 1 (12).

---

(12) G. Dalman: *Arbeit und Sitte in Palästina* (1933), págs. 153-165.

Cuando el «Siervo», en la parábola del Siervo Infiel es presentado como debiendo una suma de 10.000 talentos (unos 60 millones de denarios), lo fantástico de esta suma se hace evidente, si se recuerda que el tributo anual de Galilea y Perea, en el año IV antes de Cristo, subía a 200 talentos (13), es decir, la cincuentésima parte de aquella suma. Pero la exorbitación de la suma es intencional. Es un índice de que la deuda del hombre con Dios es incomensurable.

No hay, pues, que extrañarse en la narración de Jonás, de algunos rasgos, que si rompen la verosimilitud, la rompen en orden a la lección que se intenta dar, como se vería si estudiásemos el punto concreto de la lección teológica del libro.

Así, pues, *recapitulando*: los autores que se inclinan por esta interpretación didáctica del libro de Jonás, lo hacen porque, por una parte, la acumulación de milagros e inverosimilitudes, el silencio de la historia respecto de una conversión de Nínive, y el argumento de las excavaciones en contra de las fabulísticas proporciones de la ciudad de la narración, hacen improbable que el hecho que se narra haya sucedido realmente; por otra parte, no encuentran ninguna razón, ya sea el argumento del testimonio de Jesucristo o de la tradición, u otras dificultades, a que no se pueda responder satisfactoriamente; y, finalmente, porque la inerrancia y la inspiración y la doctrina, quedan perfectamente a salvo. En cambio, por lo que respecta a la inerrancia, no encuentran en la posición contraria, sino una defensa que resulta, a su juicio, poco airosa.

José Alonso Díaz, S. J.

(13) Cf. Josefo, *Ant.* 17, 318.

Jesús, el Cristo, ben David ben Abrahán (Mt 1, 1)

LOS APELLIDOS DE LA BIBLIA Y SU TRADUCCION AL CASTELLANO

Hay una interesante cuestión bíblica que no se ha planteado ni resuelto suficientemente todavía. La palabra *ben*, femenino *bat*, con el significado primordial de hijo o hija, ¿ha de pasar siempre a las traducciones del Antiguo y del Nuevo Testamento bajo la palabra «hijo» u otra equivalente, o bien ha de dejarse invariada algunas veces en su misma forma original? Es un problema cuya solución tiene consecuencias eminentemente prácticas, que afectan principalmente a la exactitud y elegancia de las traducciones.

Parte I

Contextura de los apellidos en el mundo semita

1. *La palabra «hijo» en hebreo.*—El hebreo no es una lengua rica. Con un acerbo escaso, tanto de formas nominales y verbales como de engranajes sintácticos, ha de decir lo que dice la abundancia de otras lenguas. Caso ejemplar es la palabra «hijo». Tanto en hebreo, como en arameo, como en las restantes lenguas semíticas, tiene contenido muy diverso y puede significar varias cosas: 1.°) *Hijo*, en sentido propio, como entre nosotros. 2.°) *Descendiente*, y equivale entonces a nieto, biznieto, tataranieto y así sucesivamente. Es correlativo a la palabra *padre*, que puede significar abuelo, bisabuelo, tatarabuelo, ascendiente, antecesor. 3.°) Sirve para formar adjetivos, tan escasos en hebreo, como cuando se dice *b°nê(y) quedem* (hijos del Orien-

te), es decir, los orientales; o bien *bᵉnê(y) Yišrā'ēl* (hijos de Israel), es decir, israelitas (cf. Mt. 27, 9; Lc. 1, 16), y de la misma manera, retorciendo el modo de decir según nuestra mentalidad, «españoles» sería en semita «hijos de España». «Hijos de Leví» (cf. Heb. 7, 5) no es más que «levitas». Asimismo, *bᵉnôt Y'erûšālāim* (hijas de Jerusalén) es propiamente jerosolimitanas. 4.°) En general, puede decirse que la palabra «hijo» se aplica en semita a todo el que cae genuinamente, de la manera que sea, dentro del círculo influencial de aquél o de aquéllo, de los cuales se predica ser hijo. Así, «hijos de un maestro» es igual a discípulo (Mt. 12, 27; Prv. 3, 11); «hijos de contumacia» es lo mismo que contumaces; «hijos de la luz», en sentido figurado, son los que obran el bien y por su conducta caen dentro del círculo de la luz, considerada como bien; «hijos de las tinieblas» equivale a malos; «hijos de Dios» o divinos son los que sirven a Dios o están con El o por El de algún modo, e «hijos del trueno» son los rayos, en la lengua y mentalidad popular de la época evangélica (1).

---

(1) El rayo, llama o saeta de fuego, obedece con fuerza y rapidez inverosímil a la voz de Yahweh, que está simbolizada por el trueno. Así aparece frecuentemente en el Antiguo Testamento:

Sal. 18. Narra una teofanía. Envuelto en el seno de la tempestad, Yahweh derrota a los enemigos de David. Como si estuviera en el interior de la nube tormentosa, de El se dice:

> 14 Luego tronó Yahweh en las alturas,
> su voz el Altísimo emitió;
>
> 15 despidió sus saetas y dispersólos.
> sus rayos fulminó y los derrotó.

El trueno es la voz de mando de Yahweh. Sigue el rayo, que es como su siervo.

Sal. 29 La tempestad, que va del Mediterráneo al Líbano, sigue su curso arrasador a la voz de Yahweh, que es el trueno:

> 7 [La voz de Yahweh enciende llamaradas],
> la voz de Yahweh enciende llamaradas de fuego.

El trueno produce el rayo.

Sal. 104. Al imperio de Yahweh brotan los rayos:

> 4 Haces de los vientos mensajeros tuyos
> y del fuego llameante tus ministros.

Los Hijos de Zebedeo recibieron el sobrenombre de Hijos del trueno por su obediencia impetuosa y fulmínea a la voz de Jesucristo. Se les llama Βοανηργές, ὅ

2. *Fidelidad de traducción.*—Esto supuesto, para traducir exactamente el pensamiento semita, se ha de ver en cada caso qué palabra corresponde al original *ben* (hijo). Si se traduce siempre literalmente, se conserva el color semita, pero a veces puede haber peligro de no respetar en absoluto el sentido, sino sólo la materialidad de las palabras, e incluso puede darse una versión equivocada. En castellano no es lo mismo abuelo que padre, ni nieto que hijo.

3. *Modo de formar apellidos en la Biblia.*—Entre nosotros el nombre legal completo de una persona consta del nombre, o nombres, de pila, seguidos del apellido paterno y materno. En casos excepcionales siguen además el apellido segundo paterno y el segundo materno. En el extranjero se suprime el apellido materno.

El apellido patronímico en la Biblia se forma al estilo semita, con el nombre del padre o de un antecesor célebre de línea paterna, pasando por los hitos más salientes y distintivos de la genealogía, hasta llegar al cabeza de tribu. Puede, pues, decirse que el apellido en la Biblia es una genealogía compendiada; tanto, cuanto sea necesario para distinguir a la persona. Nunca se tiene en cuenta el nombre de la madre y su ascendencia, si no es para distinguir por él a varios hermanastros o en cuanto el nombre materno lleva a un cabeza de grupo tribal. Ahora bien, el enlace entre el nombre del individuo (a modo del de pila nuestro) y el patronímico, se hace por medio de la partícula *ben*, en el sentido vago de descendiente. Así, pues, el elemento *ben* se utiliza en estos casos más para dar a conocer y distinguir socialmente a una persona, que para indicar la generación. Y por esto, aunque siga inmediatamente el nombre del padre, se tiene en realidad un apellido. Se prueba este aserto manifiestamente, porque cuando, puesto el primer progenitor, pudiera haber todavía confusión con otra persona que llevara los mismos elementos constitutivos del nombre y patronímico, y así éste no tuviera ya fuerza específica de distinguir socialmente, se les añade entonces todavía el nombre de otro progenitor, como aparece frecuentemente en la época de los Reyes.

4. *Fuerza de la palabra «ben».*—Entre nosotros es frecuente en-

---

ἐστιν Υἱοὶ βροντῆς, «*Boanergues, es decir, Hijos del trueno*» (Mc. 3, 17). Donde Βοανη equivale a Βανη como Moasada equivale a Masada en ESTRABÓN, XVI, 2, 44. De ahí se obtiene *Bᵉnê(y) rᵉgēš* o *rigšā'*, que sería Hijos del trueno o del fragor (H. L. STRACK; P. BILLERBECK: *Das Evangelium aus Talmud und Midrasch* 2 [München 1924] 5).

lazar apellidos con la partícula *de*. Este modo de decir ofrece dos tipos: familiar y matrimonial. Según ello, y como puro ejemplo, tendríamos en el caso *Joaquina de Vendruna de Mas*, que el primer *de* es familiar y el segundo matrimonial. El *de* familiar tiene un sentido primordial, ahora debilitado, de *procedencia*, local o sanguínea; el matrimonial, de *pertenencia*. Pero sería inepto e incorrecto traducir corrientemente en los apellidos esos sentidos, como quien dijera: «Joaquina, procedente de los Vendruna, perteneciente a Mas». De la misma manera, en la Biblia es improcedente traducir el *ben* de apellido por su significado radical debilitado «hijo». Es mejor «Salomón ben David» que «Salomón hijo de David»; y mejor «Jesús ben David», en algunos casos, que «Jesús hijo de David». Porque con el apellido intacto ya aparece con creces el sentido de filiación, y con la palabra de filiación, «hijo», no aparece siempre la fuerza del apellido.

5. *Falsa traducción de «ben» por «hijo»*.—Cuando se traduce indistintamente por hijo al castellano el elemento *ben* del apellido semita, puede ofrecerse un sentido falso. Nadie dirá nunca en castellano que su «abuelo» es su «padre», ni el abuelo puede decir de su nieto que es su «hijo», hablando en sentido propio. Tendría que usarse, en todo caso, la palabra *descendiente*, para que la versión fuese correcta. Así, la frase exacta sería: «Jesús, descendiente de David». Se entiende, con descendencia directa, como la suponen los verdaderos nombres de familia.

6. *La palabra «ben» y los apellidos en el seno del hebraísmo*.—El *ben* hebreo tratado como apellido pasa al árabe, incluso entre hebreos, bajo la forma *ibn*, que a veces se pronuncia *aben*. En España puede aparecer bajo la forma *en*. Así se tiene Mosés ben Maimó (Maimónides), Salomón ben Yehuda ibn Gabirol, Abraham ibn Ezra.

Son decisivos, para probar que la partícula *ben* permanece intraducida, los casos en que el nombre paterno forma un todo inseparable con ella, como en sefardí Belis, que no es más que Ben Elisá; o bien Benzecry, que es Ben Zacarías; o Avecebron, que es corrupción de Ibn Gabirol.

Más todavía, si cabe. En la onomástica judía surgen nuevos apellidos por contracción de los nombres de algún antepasado principal. Así, los descendientes de Sabbatai Cohen («el de familia sacerdotal nacido en sábado») se llamaron Schach, de las consonantes primeras de ambos nombres; y, del mismo modo, Kohen Tzedek («sacerdote

de justicia») originó el apellido Katz. Ahora bien, cuando en estos casos entra en juego el elemento *ben*, permanece invariado en la formación del apellido. Así, Ben Simeón da Basch; Ben Rabbí Akiba da Brock. Un fenómeno parecido ha ocurrido en el nombre Rambam (RMBM) que ha de resolverse en *Rabí Mosés ben Maimón* (2).

7. *Clases de apellidos hebraicos.*—Ya en la época talmúdica tomaron incremento los apellidos y sobrenombres hebraicos. Pueden ser de tres clases:

1.ª *Patronímicos*, obtenidos mediante el nombre del padre sobreañadido, como Josué ben Leví, Jiyya bar Abba, Josué ben Ananías, Eliezer ben Hircano.

2.ª *De oficio o vocación*, como Abba José, el Alfarero; Isaac, el Herrero.

3.ª *Del lugar de origen*, como Nahum de Gimzo, Nehemías de Sihin (3).

Es interesante notar que en Jesús se dan las tres formas: 1.º *Patronímico*: Jesús ben David. 2.º *Oficio y vocación*: Jesús, el Carpintero (cf. Mt. 13, 55; Mc. 6, 3); Jesús, el Cristo. 3.º *Local*: Jesús de Nazaret (cf. Mc. 10, 47).

4.ª Cabe todavía el *apellido de apodo*, en sentido neutro, jocoso o peyorativo, del cual no faltan ejemplos en el Nuevo Testamento, como Tomás, el Gemelo (Jn. 11, 16).

Interesa preferentemente el primer tipo.

8. *Los apellidos del mundo rabínico y masorético reflejados en los escritos de hoy.*—El elemento *ben* de apellido queda intacto cuando pasan al español los nombres propios de la literatura rabínica y posterior. Baste recordar los nombres, hoy admitidos sin sombra de discusión, de los célebres masoretas Ben Aser y Ben Naftalí, entre otros; o, en los targumim, Jonatán ben 'Uzziel (4). Otro caso concreto, en las lenguas extranjeras. Quedan intactos hoy los apellidos de numerosos doctores tanaítas, contemporáneos de la Misná, que vivieron desde el comienzo de nuestra era hasta el siglo III (5).

---

(2) T. H. GASTER: *Names of the Jews*, «The Universal Jewish Encyclopedia» 8 (New York, 1948), 94 A, 96 J.

(3) T. H. GASTER: *Names of the Jews*, «The Universal Jewish Encyclopedia» 8 (New York, 1948), 83 B, 94-95.

(4) Véase, por ejemplo, A. DÍEZ MACHO: *Valiosos manuscritos bíblicos en la Biblioteca Nacional y Universitaria de Estrasburgo*, ESTUDIOS BÍBLICOS 16 (1957), 87.

(5) J. BONSIRVEN: *Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens* (Roma, 1955), X-XI.

9. *La floreciente literatura hebraicoespañola.*—Los apellidos de los inmortales poetas y literatos hebraicoespañoles han conservado siempre invariado el elemento *ben*, y los grandes tratadistas contemporáneos han seguido, sin el menor asomo de problemática, este uso. Para citar sólo un ejemplo, cogido al azar, véase el nombre entero de Iṣḥaq ben Reuben, al-Bargeloni, nacido en 1043 (6).

10. *Apellidos hebreos modernos.*—En el moderno estado de Israel figuran apellidos contemporáneos con esta misma estructura. Al nombrarlos en nuestras publicaciones periódicas, lo mismo que en las extranjeras, se ofrece siempre la forma *ben* intacta; y a nadie se le ocurre traducirla por «hijo», aunque éste sea el significado primigenio de la palabra. Ben Gurion, Ben Zevi.

11. *El «ibn» árabe, inalterado en las modernas traducciones.*—Tanto la prensa nacional como la extranjera, al mencionar un nombre propio árabe con sus apellidos, deja materialmente inalterado el *ibn* (*bin, b, bint*), que corresponde exactamente al *ben* hebreo. Lo consideran como formando parte integrante del mismo nombre propio.

Lo mismo sucede en nuestras abundantes publicaciones sobre literatura e historia árabes. Aparece, por ejemplo, en la lengua literaria, Muḥammad b Raṣīd, o bien Ibn Sa'ūd 'Abd al-'Azīz b 'Abd al-Raḥmān b Fayṣal, entre muchos otros (7).

12. *Apellidos arameos.*—El equivalente arameo de *ben* es *bar*. En el mismo evangelio se respeta intacta esta palabra cuando es parte integrante de un nombre propio. San Marcos, con espontaneidad, traduce materialmente al griego el apellido arameo en el pasaje del ciego de Jericó: «El hijo de Timeo, *Bartimeo*» (Mc. 10, 46). En la promesa del primado. San Pedro es nombrado por su apellido arameo inalterado: *Simón bar Yona* (Mt. 16, 17). Y San Lucas aclara atildadamente que el apellido de José bar Nabé significa «hijo de la consolación» (Act. 4, 36), sea como patronímico, sea como sobrenombre.

13. *Apellidos siríacos.*—El siríaco, que no es más que un derivado del arameo, ofrece un hecho histórico idéntico. En los apellidos el elemento *bar* permanece invariado a través de los siglos, y es respetado como tal en las versiones, hasta las más recientes. Baste un caso. Entre los nombres de las anáforas o cánones litúrgicos, los tra-

(6) J. M. MILLÁS VALLICROSA: *La poesía sagrada hebraicoespañola* (Madrid, 1940), 86-87.

(7) F. M. PAREJA: *Islamología*, II (Madrid, 1952-1954), 548 3. *La tasmiya, imposición del nombre propio.*

tadistas modernos señalan acertadamente, sin sombra de alteración nominal, la de Juan bar Šušan y la de Juan bar Ma'dani (8).

14. *Corrección de la tendencia literalista.*—Hojeaba hace poco en la Biblioteca de fondos orientales del British Museum de Londres el manuscrito hebreo Add. 25,282. Preciosas miniaturas en colores adornan comienzos de párrafos y posee notas marginales de clarísima escritura, casi microscópica. Acaba con el documento de compraventa, que ha de tener valor mientras dure el mundo. Una hoja anexa, mucho más reciente, traduce al italiano y al francés el título de posesión. Es de mano judía, como lo prueba la excelencia de la versión y el prolongamiento de letras conforme al estilo hebreo al final de línea, a pesar de tratarse del alfabeto romano. El nombre del propietario se da materialmente: *Vidal hijo de Ori.* Sin embargo, cuando confeccionó Margoliouth el catálogo oficial de los manuscritos hebreos existentes en el Museo Británico, dejó intactos, con pleno acierto, los elementos del apellido: *Ben Ori* (9). La ciencia y cultura moderna corrige conscientemente el criterio demasiado estrecho de la traducción literalista de los apellidos hebreos.

Conclusión.—La conclusión de esta primera parte fluye obvia y natural. En la contextura del apellido semítico el elemento *ben* queda inalterado y forma un todo con el nombre propio. Las traducciones modernas, en particular las castellanas, respetan cuidadosamente esa peculiaridad, dejando los componentes nominales invariados. La Biblia es una parte concreta y limitada en el gran conjunto de literaturas semíticas. Ha de seguir, pues, su corriente estructural literaria. Donde en ella se descubran apellidos habrá que tratarlos como tales, dejando su configuración intacta, aun cuando se los vierta a otras lenguas. ¿Es así, en realidad?

Parte II

Detección de apellidos en la Biblia. Su paso invariado al castellano.

15. *Traducción de apellidos en el Viejo Testamento.*—Cuanto antecede, induce decisivamente a transcribir al castellano los apellidos

(8) A. Raes: *Anaphorae Syriacae*, «Pontificium Institutum Orientalium Studiorum», vol. I, f. I (Roma, 1939), XLI.

(9) G. Margoliouth: *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, Parte I (London, 1899), número 15.

viejotestamentarios, dejando intacto el elemento *ben*. Si así se hace, ¡qué ligereza, fluidez y claridad adquiere la narración!

Véase este fragmento de Jeremías: «Sucedió, pues, que, en el mes séptimo, Ismael ben Netanyahu ben Elisamá, de estirpe real, acompañado de diez hombres, fué a visitar a Godolías ben Ajicam en Mispá; y mientras allí, en Mispá, estaban comiendo todos juntos, se levantó Ismael ben Netanyahu y los diez hombres que con él habían venido y apuñalaron a Godolías ben Ajicam ben Safán, matando a aquel a quien el rey de Babilonia había puesto para gobernar el país» (Jer. 41, 1-2).

Otro: «Y cuando Jeremías hubo acabado de hablar..., Azarías ben Josayá, Yojanán ben Qareaj y todos aquellos hombres malvados dijéronle: «¡Mientes!...». Entonces Yojanán ben Qareaj y todos los jefes de las bandas armadas cogieron a cuantos... Nabuzaradán, jefe de la guardia, había dejado con Godolías ben Ajicam ben Safán, e incluso al profeta Jeremías y a Baruc ben Neriyyá, y entraron en el país de Egipto» (Jer. 43, 1-7).

Exactamente igual en los nombres femeninos: «El año dieciocho del reinado de Jeroboam comenzó Abiyá a reinar sobre Judá. Reinó tres años en Jerusalén. El nombre de su madre era Maacá bat Uriel, de Guibá» (2 Par. 13, 1-2).

Por el contrario, sustitúyase en estos pasajes la palabra *ben* por hijo, y se verá en qué grado pierde claridad, fluidez y exactitud la traducción. ¡Qué amplia aplicación puede tener este principio en los Libros de los Reyes y, en general, en los fragmentos históricos!

16. *Traducción de apellidos en el Nuevo Testamento*.—El último paso viene espontáneo. El Nuevo Testamento ha de estar enmarcado dentro de las líneas y tendencias en el modo de decir semitas. Tras una rápida ojeada aparecen de manera evidente casos en que, efectivamente, cabe aplicar la solución de los apellidos intactos, como los siguientes, sin que con ellos se agoten las posibilidades.

I.—*Complejo de elementos, juzgado claramente como apellido*

1) En las invectivas contra los escribas y fariseos, Jesús mencionó la sangre justa, vertida desde Abel a *Zacarías ben Baraquías*. Es evidente que se trata de un apellido, por la manera de distinguir a la persona y por traslucirse palmariamente el uso del Antiguo Testamento (Mt. 23, 35).

2) Hechos de los Apóstoles. Pablo, hablando en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, resume la historia del Pueblo escogido bajo el tutelaje de Dios. Los israelitas pidieron rey, y Dios les dió a *Saúl ben Cis*. E inmediatamente, haciéndose eco del Salmo 88 (Sal. 88, 20-21; 1 Sm. 13, 14), afirma que Dios ensalzó a *David ben Jesé*, porque era el varón perfecto, según sus planes. Aquí se sigue también, de modo manifiesto, el uso del Antiguo Testamento en los nombres de persona (Act. 13, 21-22).

3) Otro caso claro de apellido aparece en la narración del primer encuentro de Jesús con Pedro y en las palabras proféticas del primado: «Tú eres *Simón bar Yona*. Tú llevarás por sobrenombre *Pedro* (es decir, *Roca)*» (Jn. 1, 42; Lc. 6, 14). En adelante caerá del uso el apellido del apóstol y se le conocerá por un nombre nuevo, más significativo socialmente que su mismo apellido paterno: *Simón Pedro*. Efectivamente, la Iglesia, sociedad naciente, refleja ese cambio como algo natural. «Respondiendo Simón Pedro, dijo» (Mt. 16, 16): «Al ver esto Simón Pedro, postróse» (Lc. 5, 8); «llamé a cierto Simón, que se apellida Pedro» (Act. 10, 5. 18. 32; 11, 3); «Simón Pedro, siervo y apóstol de Jesús» (2 Pe. 1, 1).

4) Otro caso manifiesto aparece en Lucas, al hablar del Precursor: «...la palabra de Dios se hizo oír a *Juan ben Zacarías*, en el desierto» (Lc. 3, 2). Aquí hay que notar un hecho significativo. En otros casos semejantes el orden es invariablemente el mismo: primero, el nombre familiar del individuo; luego, el elemento *ben;* tercero, el nombre paterno o de los antepasados. Pero aquí Lucas cambia el orden, y dice: «*Super Ioannem, Zachariae filium*», más manifiesto todavía en el original griego, por el artículo: ἐπὶ Ἰωάννην τὸν Ζαχαρίου υἱόν. Ya se ve que Lucas, el literario, adorna el contenido semita con las elegancias de la dicción griega.

5) En la misma línea están las palabras del ángel, en la angustiosa deliberación de José, para que reciba a su esposa, María: Dice: «¡*José ben David*! No temas en recibir a tu esposa...» (Mt. 1, 20). El reconocimiento enfático de la nobleza del apellido allana los obstáculos de la embajada.

II.—*Nombre y apellidos de Jesús en el Nuevo Testamento*

Cuanto antecede lleva espontáneamente a considerar el nombre propio y los apellidos de Jesús en el Nuevo Testamento. En el con-

junto de datos se ven como tres fases, lógicamente distintas, aunque de hecho coexistan más o menos simultáneamente: Primero, Jesús tiene nombre y apellidos como cualquier otro hombre civil de su tiempo, y no podía ser de otra manera, habiendo vivido en sociedad y siendo verdadero hombre. Segundo, se le da un nombre y apellido excepcionales y únicos: *El Mesías hijo de Dios* (Ungido o Mesías ben Yahweh). Tercero, se le llama plenamente, como cosa normal y admitida, *Hijo de Dios* en sentido propio, utilizando su nombre histórico y forjando un apellido nuevo: *Jesús ben Elohim* o *Jesús ben Yahweh*. Bastará aunar los dos últimos aspectos en un solo apartado.

A) *Nombre y apellidos de Jesús como hombre civil.*

1) En el discurso del pan de vida, los judíos murmuraban contra Jesús, diciendo: «¿No es este *Jesús ben José*, cuyo padre y cuya madre conocemos?». Al repetirse inmediatamente, al lado del complejo «hijo de José», la palabra «padre», obliga a aceptar el primer conjunto como nombre y apellido verdadero (Jn. 6, 42).

2) Anuncia Felipe a Natanael el descubrimiento del Mesías, y le dice: «Le hemos hallado. Es *Jesús ben José*, el de Nazaret» (Jn. 1, 45). Aquí la mentalidad griega indujo a tratar los elementos del nombre propio con artículos (Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ Ἰωσήφ), que no existen en la expresividad semita.

3) Un caso excepcional, por su solemnidad y valor oficial, de apellido civil de Jesús, tratado al estilo semita y viejotestamentario, lo ofrece Mateo, cuando inicia su evangelio. Es un documento legal compendiado. «Genealogía de *Jesús, el Cristo, ben David ben Abrahán*» (Mt. 1, 1). Después del nombre primero se intercala un título: «Mesías» o Cristo, que forja definitivamente el nombre y apellidos decisivos de Jesús. El hebreo, para el adjetivo apuesto, exige artículo, como en *ha-Leví*. El sistema árabe es idéntico, incluso en nuestros días. Los epítetos especiales en la serie de apellidos de una persona afectan directamente al nombre del individuo que tuvo la cualidad expresada, y llevan artículo. Y es de tanto más peso esta interpretación, cuanto que el original semita de Mateo nos ha llegado sólo a través de la versión griega.

En cambio, Lucas, en el pasaje paralelo, funde nombre y genealogía y se expresa con genitivos dependientes, dentro de un cuadro de mentalidad grecorromana (Lc. 3, 23).

4) Apenas curó Jesús al demoníaco ciego y mudo, la muchedumbre se maravilló y decía: «Que no sea éste el *Ben David*» (Mt. 12, 23); es decir, «probablemente éste es el descendiente de David anunciado, que ha de venir como salvador». Se trata aquí al apellido como conocido ya en Jesús, y, además, como posible coincidente con el personaje esperado de la familia davídica

5) La interpelación frecuente, hecha a Jesús en alta voz por los que querían ser curados, ha de interpretarse también como forma clara de apellido. *Jesús ben David* (Lc. 18, 39), *Ben David* (Mt. 9, 27; 20, 30-31; Mc. 10, 48; Lc. 18, 19), *Ben David, Jesús* (Mc. 10, 47), *señor* (Mt. 20, 30), *rabbuni* (Mc. 10,50). La variedad de modos se debe a las exclamaciones o gritos espontáneos y repetidos de los interesados. Un hecho significativo es que, en el pasaje de los ciegos de Jericó, según San Mateo, acompaña al apellido la palabra *señor* o *rabbuni*, que equivale a la letra a nuestro *mon-señor* en su etimología y significado de cortesía actual. Con ello se insinúa un caso en el uso del apellido altamente impensado, mucho más claro en el siguiente ejemplo de la cananea.

6) La exclamación de la cananea es de forma singular. La angustiada madre, en su petición, antepone el nombre de *señor* al apellido de Jesús, casi en el mismo sentido con que lo hacemos en nuestros días, como cuando decimos: señor Fernández, monseñor Sarto. Exclama: «¡Tenga compasión de mí, *señor Ben David*!» (Mt. 15, 22).

7) Se ha de tratar también como apellido el grito de las muchedumbres el día de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén. Daban una designación social de una persona, conocida por el nombre de familia: «¡Hosanna a *Ben David*!», que, traducido a nuestros modos de decir, sería: «¡Viva *Ben David*!». Esos vítores tienen contenido mesiánico. Jesús es aclamado y recibido por el pueblo en cuanto miembro concreto de la familia davídica, esperado de parte de Dios como futuro salvador (Mt. 21, 9; Mc. 11, 9; Lc. 19, 38; Jn. 12, 13).

8) A estos casos, sustancialmente idénticos, puede añadirse todavía otro grupo que ofrece un apellido totalmente nuevo de Jesús. El mismo lo escogió como distintivo suyo. Es «Hijo del hombre». No es patronímico. Expresa una cualidad especial de su vocación. Llega de las profundidades del Viejo Testamento, y se halla profusamente atestiguado en el Evangelio. Corresponde al hebreo *Ben Adam* y, mejor, al arameo *Bar Enós (bar 'enôs, bar 'enās, bar*

'enāsā (10). Puede llamarse apellido de transición o pedagógico, por cuanto preparaba al conocimiento y admisión del apellido exclusivo y definitivo: *Ben Yahweh*.

B) *Nombre y apellidos excepcionales de Jesús.*

A la luz de la estructuración y dinamismo del apellido bíblico pueden analizarse los nombres aplicados a Jesús que, como cosa exclusiva suya, llevan a su filiación divina y dejan vislumbrar atisbos nuevos y trascendentes en su dimensión social. Siguen dos esquemas distintos: *Jesús ben Yahweh* (o *Ben Elohim)* y el *Mesías ben Elohim* (o *Ben Yahweh)*, ya que el respeto al nombre divino hace difícil precisar la palabra original en el sustrato semita.

1) Lo había dicho claramente el ángel en la Anunciación: «Le darás por nombre Jesús... y será llamado Hijo del Altísimo.» Teniendo presente que en el genio semita «llamar» equivale generalmente a «ser en realidad», ya que precisamente una cosa recibe nombre porque es, y advirtiendo, además, que «Altísimo» representa al nombre divino Yahweh, según la eufemía reverencial viejotestamentaria y en virtud del paralelismo de este mismo versículo (Lc. 1, 31-35; 2, 11; Mt. 1, 21), puede hallarse con seguridad la formulación del nuevo nombre y apellido, verdaderamente inaudito y exclusivo: *Jesús ben Yahweh*.

2) Del mismo modo, podría tratarse como apellido una frase semejante que sigue poco después en la misma narración evangélica, sobre todo si se admite el cambio de interpunción: «Será llamado Santo, hijo de Dios; es decir, *Qadós ben Elohim* (Lc. 1, 35; cf. 8, 29, etcétera).

3) Esta manera de ver queda recomendada en mayor grado si se atiende a la narración de la promesa del primado. Pregunta Jesús quién dicen que es el Hijo del hombre *(Bar Enós)*, refiriéndose a sí mismo. Pedro fabrica un nombre y un apellido único y excelentísimo: «Tú eres el *Mesías, el hijo de Dios*», que el genio semita nos obliga a estructurar según el tipo ordinario *Mesías ben Yahweh* o *Ben Elohim*. A la bina de nombres, Jesús bar Enós y Mesías ben Yahweh, corresponde la bina aplicada por Jesús al apóstol: *Simón bar Yona* y *Simón Pedro* (Mt. 16, 13-19).

4) Esos mismos apellidos, exclusivos de Jesús, brotan en otros

(10) F. ZORELL: *Lexicon Graecum Novi Testamenti* ² (París, 1931), 1352-1354.

pasajes del Evangelio, con el mismo sentido definitivo: *Mesías ben Elohim*. Confiesa Marta: «Tú eres el Cristo, el hijo de Dios» (Jn. 11, 27).

5) Un paso lógico y natural nos lleva al nombre decisivo: *Jesús, hijo de Dios*. La manera de nombrar a Jesús por su nombre histórico, concreto y personal, ya no prescinde del apellido superpatronímico «Hijo de Dios», en sentido de filiación propia. Es ya un sustantivo que ha tomado carta de ciudadanía en la nomenclatura del cristianismo naciente. Bastarían, para convencernos abundantemente, las cartas de San Juan y de San Pablo: «*Jesús, hijo de Dios*» (Heb. 4, 14). ¿No será éste, acaso, el nombre, sobre todo nombre, el apellido, sobre todo apellido, que tiene Jesús? (Filp. 2, 9-10).

III.—*Un caso particular de apellidos neotestamentarios*

Forma grupo aparte en los evangelios el apellido de Santiago y Juan, hijos del Zebedeo, porque con él se nos ofrece un nombre de familia, tratado en plural. No es eso imposible en castellano; no sólo cuando se habla retóricamente, usando el plural de amplitud o de grandeza, como cuando se ensalza a los Guzmanes, a los Loyolas, a los Franciscos de Borja, sino en sentido propio, como cuando se alude a varios miembros de una misma familia, ya de modo vago, ya concreto. Así se habla, por ejemplo, de *los Fernández*.

1) Un caso claro de tratamiento de un apellido en plural se tiene en Mateo: «Se acercó a Jesús la madre de los hijos del Zebedeo, con sus hijos» (Mt. 20, 20). ¿A qué la repetición? Si se toma el primer elemento en escueto sentido literal, se tiene una tautología. Desaparece, si se acepta el nombre como apellido plural: «Se le acercó la madre de los *Bené Zebedeo*, con sus hijos.» Se trasluce lo mismo en la redacción de Marcos: «Se vienen a El *Jaime y Juan bené Zebedeo*, y le dicen...» (Mc. 10, 35).

2) Este mismo apellido, también en plural, aparece manifiestamente en otros pasajes, como en el de la sepultura de Jesús, cuando se dice que intervenían «María Magdalena y María, la madre de los *Bené Zebedeo*» (Mt. 27, 56). Porque aquí el apellido tiende a dar a conocer y a distinguir la personalidad social de una de las Marías; no a dar noticia de la filiación. Si se traduce la frase por «María, la madre de los hijos del Zebedeo», se da un rodeo ideológico, aunque no imposible, ciertamente muy violento.

Asimismo, se consigna en la pesca milagrosa: «El espanto había sobrecogido a Jaime y a Juan *bené Zebedeo*, que formaban sociedad con Simón» (Lc. 5, 10). Y en la agonía de Getsemaní: «Llevando consigo a Pedro y a los dos *Bené Zebedeo*» (Mt. 26, 37). Y en la aparición de Jesús resucitado en Tiberíades: «Estaban juntos Simón *Pedro*..., los *Bené Zebedeo* y otros dos de sus discípulos» (Jn. 21, 2).

Parte III

Dificultades. Planteamiento y solución

17. Parece evidente que se ha de dejar invariado en castellano el apellido de los nombres semitas bíblicos, no ya en el Antiguo Testamento, sino también en varios casos del Nuevo. Empero, a pesar de cuanto antecede, quedan flotando todavía algunas dificultades que afectan a la solución propuesta.

Primera Dificultad. Los Setenta.—La versión griega del Viejo Testamento, llamada de los Setenta (LXX), está hecha sobre el original hebreo. Sin embargo, nunca deja los apellidos intactos, sino que traduce siempre la palabra *ben* por υἱός (hijo), declinándola según exiga la sintaxis griega. De consiguiente, también nosotros, al pasar al castellano el Viejo Testamento, hemos de traducir *ben* por *hijo*, siguiendo el ejemplo y el criterio de los Setenta.

Respondo.—Los Setenta traducen demasiado, y por eso no pueden ser norma decisiva de buena traducción. Es un hecho que el *ben* de apellido lo convierten en *hijo;* pero se da el caso que son incomprensiblemente proclives a traducir del hebreo todo lo traducible, incluso los nombres propios, que convierten a veces en adjetivos, verbos u oraciones, cambiando así, con esa fidelidad mal entendida, el sentido del original de modo inadmisible. Es como si un traductor de español pasase los apellidos a otra lengua, poniendo los sentidos que las palabras originariamente tuvieron. Diría maravillas.

Isaías, en los vaticinios contra Asiria, describe al rey que dice en sus ansias de conquista: Como cayeron Karkemís y Kalno, Arpad lo mismo que Jamat, y Damasco con Samaría, así caerá Jerusalén (Is. 10, 9). Ahora bien: los nombres propios, que están entre nombres propios, *Jamat como Arpad* (*k'rpd ḥmt*), la versión griega alejandrina, leyendo mal las letras hebreas, los traduce por: «cuya

torre fué construida.» Todavía más: el nombre Aroer (*'r'r*), cambiando las dos reš en dalets, lo convierte en la frase «*por los siglos de los siglos*» (*°dy °d*) (Is. 17, 2). Y así en otros muchos casos (11).

¿Cómo puede servir de norma, y mucho menos considerarse como inspirada, la versión griega de los Setenta, cuando falsifica el original, a veces de modo contradictorio? No hay que tomarla, pues, como modelo o criterio de traducción, y podemos sosegadamente pasar al castellano el *ben* hebreo de apellido intacto, como nos enseña una ininterrumpida tradición semita.

Segunda Dificultad. La tradición judía prueba lo contrario.—En la tradición y uso hebreos se ha traducido a la lengua ambiental la partículo *ben* de apellido. Así, en Francia e Inglaterra aparece la forma *Abraham fil Rabí.* Y en Europa son corrientes los apellidos formados según este criterio, como Jacobsohn, Jakobowski y Jacobowitz (12). Luego, puede y debe traducirse a otras lenguas la partícula *ben* por hijo.

Respondo.—La traducción del *ben* de apellido por hijo, en algunos casos, es un hecho real que no puede negarse. Pero se ha de tener en cuenta que se trata de un fenómeno de extensión reducida y de carácter local. No se ha dado de un modo total, ni siquiera en los países que admitían esas nuevas formas, que coexistían con otras hebreas puras. Apellidos forjados por ese procedimiento no son exclusivos del judaísmo. Un uso ambiental sirvió maravillosamente a los judíos para acomodarse a nuevos pueblos y conservar a la vez las tradiciones, en virtud de una asimilación más o menos feliz.

En todo caso, se ha de afirmar que se ha dado a la traducción mecánica y literal preponderancia sobre la lógica y real. Ahora bien, lo que ha de prevalecer, en definitiva, es el criterio lógico y real. Una mayoría, numérica y cualitativa, en el seno del judaísmo de todos los tiempos, permaneció fiel a la formación de los apellidos, según la genuina tradición semítica. Este hecho es irrefutable, por lo menos en el dominio del español. No se ha de dar valor, pues, a casos aberrantes y excepcionales.

Finalmente, es decisivo considerar que la partícula *fil* queda intacta en los apellidos de la misma lengua que la originó, incluso cuando la ley de evolución transformadora del lenguaje ha hecho apare-

(11) A. Vaccari: ΠΟΛΙΣ ΑΣΕΔΕΚ. *Is 19, 18*, «Biblica», 2 (1921), 356.

(12) T. H. Gaster: *Names of the Jews*, «The Universal Jewish Encyclopedia», 8 (New York, 1948), 94 A.

cer nuevas formas o maneras para el mismo vocablo, o bien cuando pasa a otras lenguas distintas, como en el caso del nombre árabe Ibn Sīda, al-Muḥkam fil-Luga (13). En eso mismo, ¿no se ha conservado tenazmente la ley que se pretende destruir?

Tercera Dificultad Se desvirtúa la teología del Nuevo Testamento. Pasando, al menos, al Nuevo Testamento, si se traduce al castellano la voz «hijo» por la forma *ben*, se pierde todo el contenido histórico-bíblico y toda la teología y poesía de la palabra, aplicada a Jesús.

Respondería.—Sería inoportuno y erróneo traducir siempre la palabra «hijo» del Nuevo Testamento, por *ben*. La síntesis de citas neotestamentarias ofrecidas ha demostrado que muchas veces se ha de traducir la palabra griega υἱός literalmente por *hijo*, como en casos de la frase «Hijo de Dios». De este modo se conserva toda la teología y poesía de estas expresiones. Solamente cuando se trata de verdaderos apellidos, podría seguirse el uso semita admitido indiscutiblemente en castellano, porque entonces todo el contenido histórico, bíblico y teológico recae ya inevitablemente sobre los elementos patronímicos del apellido, como en el caso *Jesús ben David*.

Cuarta Dificultad. Palabras intactas semitas del Nuevo Testamento.—Puede insistirse. En el Nuevo Testamento se han conservado intactas palabras semitas, como *talizá cum* (Mc. 5, 41); *Eloí, Eloí lamá sabajzani* (Mc. 15, 34), *marana za* (1 Cor. 16, 22). Es justo que éstas se dejen intactas en las versiones castellanas. Pero, fuera de esos casos, no hay razón suficiente para más, porque una verdadera traducción ha de ser fiel.

Puede responderse.—Esas frases son pocas y excepcionales. Generalmente son palabras que ha pronunciado otro, y el hagiógrafo quiere conservarlas invioladas en su fuerza genuina; o bien, son expresiones moralmente intraducibles. Estas con mayor razón se han de dejar intactas; pero eso no excluye que deba preferirse la forma semita invariada en los casos en que la traducción griega es puramente material.

Quinta Dificultad. Apellidos neotestamentarios genuinamente intactos.—Atendiendo a los apellidos, es cierto que a veces están intactos en su forma aramea en el griego neotestamentario; pero, a

(13) *Ibn Sīda al-Muḥkam fil-Luga*, I vol. editado por M. SAKKA y H. NASSAR (El Cairo, 1958); II vol. editado por A. FARRĀG (El Cairo, 1959)), R. A. U.

veces, se traducen. Como el de Pedro que es *Simón bar Yona* (Mt. 16, 19) o *Simón de Juan* (Jn. 21, 15. 17). De consiguiente, cuando el mismo griego conserva la forma original, también ha de conservarla el castellano; pero cuando el griego la traduce, también ha de traducirla el castellano.

Puede responderse.—Nótese que quedan al margen de esa dificultad las formas hebreas y el evangelio de San Mateo. Pero aunque así no fuera. Obligados por la mentalidad del mundo occidental, los evangelistas se vieron en la necesidad de acomodar e interpretar expresiones semitas para hacerlas fácilmente asequibles a sus oyentes. Si realmente las han cambiado mucho, como en el caso *Simón de Juan* (Jn. 21, 15-17), es conveniente que se dejen así en castellano; pero si se ve que sólo materialmente pasan del original semita al griego, parece ser mejor dar preferencia al original semita.

Sexta Dificultad. Lo que añade de su parte el hagiógrafo, no puede dejar de traducirse.—Puede insistirse todavía en este último punto de vista. A veces el evangelista, además de dar en griego el apellido semita, quiere explicar el significado del apellido o bien lo trata deliberadamente al gusto y estilo griegos, de suerte que él añade de su parte algo más. Si se traduce solamente el original semita, se desprecia o desecha lo que ha puesto de más el evangelista, y la traducción castellana sería, en este caso, inexacta por defecto.

Se podría responder.—En los casos en que lo añadido de más por el evangelista sea notablemente distinto, se ha de traducir cuidadosamente. En los casos en que el tratamiento de las palabras es puramente accidental, fruto del interés por grequizar levemente formas semitas, como sucede alguna vez con los apellidos, entonces podría preferirse el fondo semita al exterior superficial griego.

Con estas tres dificultades últimas se ha llegado al fondo de la cuestión. Porque no son todas ellas sino casos concretos de un problema mucho más amplio, que puede formularse así: los semitismos de evangelio, y en general los del Nuevo Testamento y los de toda la Biblia, ¿se han de traducir al castellano *materialmente*, o bien ha de preferirse su verdadero *equivalente?*

Si el problema se centra en el hebreo del Antiguo Testamento, la solución es fácil. Como en la traducción de otra cualquier lengua, así también en ésta, no se ha de buscar una correspondencia puramente *material*, sino una verdadera *equivalencia*, lo más justa posible con respecto al original, mientras lo sufra el genio del castellano. De lo

contrario se conseguiría un hebreo, escrito con palabras castellanas, o un colosal rompecabezas. Según este punto de vista, pueden dejarse los apellidos intactos del hebreo bíblico.

Pero el problema se complica, cuando entra en juego el griego neotestamentario. Hay en él, con harta frecuencia, dos lenguas distintas: la griega helenística y la semítica subyacente. ¿Cuál se ha de preferir? Respondo con dos principios: 1.º En caso de conflicto, el sustrato semita. 2.º En ambas, en el grado que lo sufra el castellano. El acierto está en no excederse por más ni por menos. El sutil ingenio de acomodar hasta en formas mínimas la traducción al original, puede degenerar en un destrozo de la expresividad patria. La cuestión se polariza en este dilema que tendrá que sopesar la prudencia: ¿Toda traducción de la Escritura ha de ser una traducción lógica, exacta, con notas explicativas, si es necesario, sobre la materialidad de las formas, por que no se pierda ningún matiz, donde toda partícula es sagrada; o bien una traducción puramente material, con mucho de ininteligible por la aspereza de la conversión, iluminada con abundantes notas sobre el significado lógico de palabras y frases?

Nadie dudará, modernamente, en admitir que muchas formas griegas neotestamentarias se han de resolver por un sustrato semita. Bover traduce el primer versículo de San Mateo de este modo: «Libro de la generación de Jesucristo» (14). Pero esta versión fidelísima parece pugnar con el sentido castellano, porque según el contexto que enmarca la frase y según el sustrato semita que se presupone, no se habla ni de generación ni de libro. Colunga y Vaccari interpretan, a través del griego concreto, el sentido profundo, y dan simplemente: «Genealogía de Jesucristo» (15). Todos admitirán que no se puede traducir literalmente al castellano la preposición *en* con sentido instrumental, o el *eis* predicativo, o la materialidad del *'ína*, del *kai* o del *'óti*, que podrían dar sentido falsos. Cualquiera admitirá que no pueden ofrecerse los contenidos radicales griegos de muchas palabras que han asimilado ya esencias semitas, so pena de dar sentidos falsos. No hay quien no acepte que muchas veces no puede traducrse al pie de la letra la fórmula de transición hebrea *egéneto kai*;

(14) J. M. Bover. F. Cantera, F. Puzo: *Sagrada Biblia* [4], BAC 25-26 (Madrid, 1957). 1264

(15) E. Nácar, A. Colunga: *Sagrada Biblia* [8], BAC 1 (Madrid, 1958), 1041; *La Sacra Bibbia*, «Pontificio Istituto Biblico», VIII. 1 Vangeli (Firenze, 1952), 27.

o, por el contrario, nadie puede reprochar nada al que traduzca oportunamente imperfectos o aoristos griegos por pluscuamperfectos, habida cuenta de la pobreza y de la fuerza de los modos y tiempos semitas. Si es así, ¿qué dificultad hay en conservar la formulación de los apellidos semitas, en casos ciertos, aunque el griego altere levemente la expresión? Si en todo el Antiguo Testamento y en la tradición semita, hasta la más reciente, se ha seguido este uso, el Nuevo Testamento no puede ser, en bloque, una excepción.

18. *Conclusión general.*—De cuanto antecede puede, pues, deducirse esta conclusión final. En algunos casos del Viejo y del Nuevo Testamento puede y debe conservarse intacta la formulación de los apellidos semitas Porque, en castellano, o se traduce *Jesús, descendiente de David, descendiente de Abrahán,* o se traduce *Jesús ben David ben Abrahán.* Sería inexacto, en sentido estricto y obvio, decir *Jesús hijo de David, hijo de Abrahán.* La idea encerrada en esta última formulación se halla en las anteriores, y las anteriores dicen y precisan más que ésta. Luego parece han de preferirse las anteriores.

Esto es cuanto aporta la ciencia de los apellidos semitas, si se aplica convenientemente a la problemática de la interpretación bíblica.

SEBASTIÁN BARTINA, S. I.

Facultad de Teología.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

NOTICIARIO

Dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos

Durante la última quincena del pasado mes de septiembre se han celebrado en Madrid, en el salón de Actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, la XIX Semana Española de Teología y la XX Semana Bíblica Española.

El Instituto «Francisco Suárez», que desde 1940 viene organizando anualmente las referidas Semanas, había señalado como argumento central para las sesiones teológicas de este año algunas cuestiones relativas al acto de fe saludable, y para las bíblicas un estudio sobre la Redención y Salvación en las Sagradas Escrituras. Así constaba en la convocatoria de la que dimos cuenta a nuestros lectores en número anterior de nuestra REVISTA (1), y el programa se ha cumplido: Nueve de los diez temas allí anunciados han sido objeto de la atención de nuestros especialistas (sólo quedó sin tratar el aspecto penal de la Redención por no haber podido asistir el ponente que se había encargado de hacerlo), y se han presentado además diecinueve comunicaciones de libre elección sobre otras materias.

Como la totalidad de los trabajos se publicarán en los sendos volúmenes que edita el Instituto dedicados a las Semanas, sólo mencionaremos más abajo los títulos y los esquemas que hemos podido recoger de cada uno de ellos.

El orden de los actos ha obedecido al mismo esquema de años anteriores: sesiones de la mañana de carácter público, ocupadas por la lectura de los trabajos, y sesiones vespertinas, reservadas a los especialistas, para enjuiciar y discutir las conclusiones a que habían llegado los ponentes.

El número y calidad de los profesores que han asistido y su activa participación en el diálogo han dado tono de estimulante interés a la reunión. Gracias a ellos las Semanas ganan cada año en hondura, precisión y objetividad, por ceñirse la controversia a puntos muy concretos, y evitar en lo posible, no sólo las fáciles destemplanzas personales, sino las digresiones inútiles y los prejuicios de escuela.

---

(1) Páginas 97 s.

La primera sesión estuvo presidida por el Excmo y Rvdmo. Sr. Patriarca Obispo de Madrid-Alcalá, en su calidad de Director del Instituto «Francisco Suárez» de Teología, el cual, después de invocar el auxilio del Espíritu Santo, dirigió un saludo a todos los asistentes y colaboradores, y un piadoso recuerdo a cuantos, ya fallecidos, habían contribuído con su generoso esfuerzo al establecimiento y continuidad de estas Semanas.

A continuación, y previa la presentación general del temario, se detuvo unos momentos en el aspecto penal-sacrificial de la Redención —ya que se resistía a que, por ausencia obligada del ponente encargado de este tema, hubiera de quedar sin alguna alusión siquiera punto tan importante del cuestionario de la Semana Bíblica—, y a la luz del Antiguo y del Nuevo Testamento, y de los textos patrísticos que ascienden hasta la misma edad apostólica, particularmente San Clemente, y San Ignacio de Antioquía, trazó en apretada síntesis una visión sólida y orgánica de aquella dimensión soteriológica.

Acompañaban en la Presidencia del acto al Sr. Patriarca, el Excmo. y reverendísimo señor Obispo de Mallorca y los restantes miembros de la Mesa del Instituto.

XIX SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA

(18 al 23 de septiembre)

TEMA CENTRAL: *Problemas en torno a la Fe.*

1.º—*Necesidad de la fe para la justificación, según los Concilios Tridentino y Vaticano*, por el R. P. Domiciano Fernández, C. M. F., del Colegio Mayor de PP. Claretianos de Zafra (Badajoz).

SUMARIO:

1. El problema de la necesidad de la fe para la justificación.—2. Aparentes divergencias entre el Concilio de Trento y el Vaticano.—3. Sentido de las palabras del Concilio Vaticano. ¿De qué clase de fe se trata?—4. Los textos del Concilio de Trento (Ses. VI, caps. 7 y 8). Autores que los interpretan de la fe actual. Razones que aducen.—5. Sentido de estos textos: *a*) cap. 7. Historia de este capítulo. Sentido de la frase discutida: «Sine qua (fide) nulli unquam contigit justificatio». *b*) Cap. 8. Historia de este capítulo. Sentido de la frase discutida: «Fides est humanae salutis intium...».—6. Solución de las dificultades.

2.º—*Función de la voluntad en orden a la certeza de la fe cristiana*, por el R. P. Miguel Nicoláu, S. J., de la Facultad Teológica, S. J. de Granada.

SUMARIO:

Introducción: Dos presupuestos.

I.—La certeza de la fe. Las nociones del problema. La firmeza y la infalibilidad del asentimiento cierto. La certeza de adhesión y de infalibilidad en el asentimiento de la fe. La certeza de infalibilidad, por el motivo de la fe. La certeza de infalibilidad, por la sobrenaturalidad del acto de fe. De dónde proviene la certeza de adhesión en el acto de fe. Resumiendo.

II.—La firmeza sobre todas las cosas en el acto de fe. Mínimo y máximo de esta firmeza y adhesión. Valores que se descubren en el acto de fe. Dificultad por razón de la certeza imperfecta con que se conoce el hecho de la revelación. Solución a la dificultad.

III.—La proposición 19 de las condenadas por Inocencio XI (1679).—Origen de la condenación. La doctrina de Gil Estrix. Doctrina de la «Diatriba theologica». Juicio de la doctrina de Estrix. Valor de la condenación. Sentido falso que puede adoptar la proposición. Lo que se deduce de la proposición condenada. Modos cómo la voluntad influye en la fe. Conclusión. En resumen.

3.º—*Fundamento y alcance de la sobrenaturalidad del acto de fe saludable*, por el M. I. Sr. Dr. D. Ramiro López Gallego, Canónigo, Jefe de la Sección de Teología Dogmática del Instituto «Francisco Suárez».

SUMARIO:

A) *Introducción:* Las dos sentencias actuales sobre el fundamento de la sobrenaturalidad del acto de fe saludable: la escuela tomista, la escuela de Molina. El supuesto común a ambas sentencias no nos parece incontroversible; lleva a graves incoherencias. Una nueva hipótesis.

B)—La sobrenaturalidad del acto saludable en general. La sobrenaturalidad de los actos saludables es intrínseca y absoluta, pero accidental y no esencial. Pruebas. Negativa: Inconvenientes de la postura tomista. Inconvenientes de la postura molinista. Positiva: Argumento de analogía teológica; desaparecen los inconvenientes apuntados.

C).—La sobrenaturalidad del acto de fe saludable. a) La sobrenaturalidad del acto de fe saludable es intrínseca y absoluta, pero accidental y no esencial. Prueba: Colorario del apartado B). *b*) La sobrenaturalidad accidental del acto de fe saludable consiste en su firmeza proporcionada al valor del motivo. Prueba: Exclusión de otros extremos. Quedan a salvo el dogma y la razón.

4.º—*Función específica que desempeña la virtud de la fe y los dones infusos de entendimiento y de ciencia con respecto al acto de fe*, por el R. P. Alvaro Huerga, O. P., del Estudio de Santa Cruz la Real de Granada.

5.°—*Función específica que en orden al acto de fe cristiana corresponde a la gracia actual:* A) *En los justos.* B) *En quienes se preparan para la primera justificación,* por el R. P. Bartolomé María Xiberta, O. C., del Colegio Internacional de San Alberto en Roma.

Temas libres

1.°—*La escuela teológica y agustiniano-salmantina de 1560 a 1630 y el origen de la teoría de la delectación «victrix»,* por el Reverendo P. Eloy Domínguez, O. S. A., del Estudio Agustiniano Provincial del Real Monasterio de El Escorial.

SUMARIO:

Preámbulo.—Precisando la fecha de origen de la teoría de la delectación «victrix» como clave para rectificar ideas equivocadas sobre el supuesto influjo jansenista en los teólogos «agustinenses» del siglo XVIII.—La escuela agustiniana de Salamanca.—Origen y evolución. Representantes. Escritos. Carácter doctrinal: corriente tomista y corriente agustiniana.—Naturaleza específica de la gracia actual.—Fray Luis de León como precursor de la escuela agustiniana moderna.—Pedro de Aragón reproduce el pensamiento de Fray Luis.—Es Agustín Antolínez quien inicia la teoría. Francisco Cornejo no se aparta de esta corriente.—Basilio Ponce de León recoge el pensamiento de sus maestros e, impulsado por Antolínez, lo formula con relativa perfección sobre la base de la doctrina de San Agustín.—Influjo de los agustinos de Salamanca.—Mutuo, en los discípulos inmediatos, en otros agustinos del siglo XVIII. Conclusión.—Fueron los agustinos españoles de la universidad de Salamanca, anteriores a Jansenio, y no los italianos, los creadores de la teoría de la delectación «victrix».

2.°—*La generación teológica humanista española (1500-1530),* por el Dr. D. Melquiades Andrés, Pbro. Rector del Seminario Hispano Americano.

SUMARIO:

I.—Caracteres generales: 1. El hombre y el espíritu.—2. Confianza en la capacidad creadora del hombre.—3. Superación del espíritu de escuela.—4. Hechos generacionales políticos y teológicos.—5. Apertura a Europa.—6. Desaparición de la literatura teológica apologética con judíos y mahometanos y principio de la literatura polémica antiprotestante.—7. Descubrimiento de América y descubrimiento del hombre.—8. Fecha final.

II.—Los hombres y las instituciones.

III.—Humanismo y teología: 1. Humanistas y cristianos: poetas y mitología; teólogos y mitología; humanistas y mitología. Ciceronianismo y cristianismo.—2. Humanistas y teólogos; Nebrija. Su conversión a la teología. Arias Barbosa y los teólogos Nebrija y Deza.—3. La poesía teológica. Thalicleristia y otros poemas teológicos.—4. Teólogos y humanismo.

IV.—Renovación bíblica: 1. La Biblia Políglota Complutense y su significación en los estudios teológicos.—2. Otras obras bíblicas. Alfonso de Zamora y su versión latina literal. Transmisión de la exégesis judía.

V.—Renovación dogmática: 1. Las tres vías. «Methodus Parisiensis».—2. El Nominalismo teológico de Alcalá como postura: «Dialogus disputatorius». Celaya.—3. Comentario a la Suma Teológica de Sánchez Ciruelo.—4. Teología escolástica y positiva.

VI.—Renovación ascética.—La oración metódica: 1. Introducción de la oración metódica: Bernardo Boil.—2. El «Exercitatorio de la vida espiritual de García de Cisneros.—3. El arte para servir a Dios, de Alonso de Madrid.—4. Los ejercicios espirituales de San Ignacio.

VII.—Literatura polémica: Primeros adversarios españoles de Lutero en España.

3.°—*¿Es la absolución sacramental un acto judicial?*, por el Doctor D. Feliciano Gil, Pbro.

SUMARIO:

I—¿Qué quiso definir el Concilio de Trento al decir que la absolución sacramental es un acto judicial? El concepto de acto judicial en los tiempos pretridentinos y postridentinos hasta el siglo XVIII es muy diferente al de nuestros días.

II.—Los teólogos de todos los tiempos afirmaron el carácter judicial de la absolución sacramental. Concepto que expresaron con estos términos. Los teólogos de todos los tiempos reconocen que son dos poderes bien diferentes el judicial y el de la absolución sacramental. La gran diferencia está en que la absolución sacramental es la concesión de un beneficio.

III.—En el siglo XVII aparece una nueva división de poderes. Aparece el administrativo como contradistinto del judicial. Los teólogos, conocedores de este paso que ha dado la ciencia jurídica, siguen llamando acto judicial a la absolución sacramental. Conclusión: No podemos decir hoy, si hemos de entender los términos con propiedad, que la absolución es acto judicial. Más exacto sería afirmar que es un acto propio del poder administrativo que tiene por fin la concesión del beneficio del perdón de los pecados, sometida esta concesión a las condiciones de confesión de los pecados y dolor de los mismos.

4.°—*Dos congresos en torno a la penitencia*, por el R. P. Ricardo Franco, S. J., de la Facultad de Teológica de Granada.

SUMARIO:

1. Aspectos de la teología del pecado. *a*) Aspecto eclesial y cultual del pecado. *b*) El pecado como actitud y como síntoma de una evolución interior.—2. Perdón de los pecados y comunidad. *a*) El problema litúrgico. *b*) La fundamentación histórico-dogmática.—3. La fe y la caridad en el perdón de los pecados. *a*) Fe-confianza y Fe-fiducial. *b*) El contricionismo radical.

5.°—*El P. Pierre Teilhard de Chardin, S. J., Estudio crítico-bibliográfico sobre el hombre y sus obras, a la luz de la bibliografía actual*, por el Dr. D. Andrés Avelino Esteban Romero, Pbro., Jefe de la Sección de Bibliografía del Instituto «Francisco Suárez».

SUMARIO:

I.—Introducción crítico-bibliográfica.—1. Algunos hechos significativos de la reacción católica ante ciertas doctrinas teilhardianas.—2. Breve semblanza biográfica del P. Teilhard de Chardin, S. J.—3. Relación cronológica de sus escritos inéditos en la fecha de su muerte: 10 de abril de 1955.—4. Relación cronológica de los artículos y estudios varios, publicados antes de abril de 1955.—5. La publicación de sus *Oeuvres* y la versión castellana de las obras del P. Teilhard de Chardin.—6. Reseñas bibliográficas de las principales revistas sobre las obras.

II.—El hombre y sus obras. 1. Algunos estudios de conjunto sobre el investigador y sus doctrinas: *a*) El «Comité Internacional Teilhard de Chardin»: 1935; *b*) Número especial de la revista «Psyché»: 1935; *c*) Juicio de «Révue des Questiones Scientifiques»: 1956; *d*) El estudio de Cl. Tresmontant: 1958, en español; *e*) Número especial de «Divinitas», revista de la Pontificia Universidad Lateranense: 1959; *f*) Otros estudios sobre el tema.—2. Análisis y crítica de los aspectos filosóficos, teológicos, ascéticos y apostólicos de las Obras del P. Teilhard.—3. Conclusión: Discriminación de los aspectos científicos y las aplicaciones y conclusiones filosóficas y teológicas de las doctrinas teilhardianas. Prudente reserva en unas y refutación doctrinal en otras, a la luz de la doctrina tradicional católica.

6.º—*Ambientación de la moderna teología de la fe*, por el R. P. Bernardo G. Monsegú, C. P.

SUMARIO:

1. Cambiantes históricos en la especulación teológica.—2. El imperativo de la síntesis en nuestros análisis filosófico-teológicos.—3. A propósito de la teología de la fe.—4. Postura antigua y moderna.—5. Implicaciones de la problemática de la fe.—6. Bajo el signo de los tiempos.—7. Directrices generales.

7.º—*La permisión del mal moral*, por el R. P. Crisóstomo de Pamplona. O. F. M. Cap.

SUMARIO:

1. El mal físico y el mal moral dentro del marco de la divina Providencia. Nociones.—Una ojeada rápida a la Historia de la Teología.—2. ¿Cómo se han el mal físico y el mal moral con respecto a la voluntad divina?—3. El concepto de la permisión del mal moral.—4. Problemas que plantea el mal moral. Punto crucial del problema que nos interesa ahora. Enfoque de la cuestión.—5. ¿Qué relación media entre el acto por el que el ser intelectivo desea los bienes a que dará lugar el mal moral, y el acto por el que decide permitir ese mal? Aplicación a Dios Nuestro Señor.

8.º—*Función del sentimiento en relación con el acto de fe*, por el R. P. Basilio de San Pablo, C. P., Secretario de la Sociedad Mariológica Esañola.

SUMARIO:

Preámbulo. 1. El entendimiento, la voluntad, la gracia y el sentimiento en el proceso psicológico del acto.—2. Las actuales acometidas a la función de la inteligencia y las exaltaciones de la correspondiente al sentimiento.—3. La falsedad de una acusación, exageraciones en sentido contrario de los acusadores, precisiones necesarias y división de este trabajo.

I.—La realidad de esa función del sentimiento. 1. La doctrina del Concilio Vaticano.—2. Explicaciones del escaso relieve alcanzado en la filosofía escolástica.—3. Su decisiva importancia en el orden de los hechos.—4. Un pasaje de San Ireneo y otro de San Agustín.—5. La doctrina del Angélico en general y según provenga el sentimiento, *a*) de naturaleza; *b*) de la fe; *c*) de la gracia; *d*) de los dones del Espíritu Santo.

II.—Exageraciones de la misma. 1. Del protestantismo.—2.—Del racionalismo.—3. De las modernas filosofías.—4. De la Teología nueva.—5. Del falso misticismo.

III.—Precisiones acerca de ella. 1. Ventajas del conocimiento sentimental o efectivo, por razón de: 1.º El principio de donde procede. 2.º La forma en que abarca su objeto. 3.º Los efectos que produce.—2. Ventajas del conocimiento quidditativo, por ser: 1.º Más perfecto. 2.º Más seguro. 3.º El único estrictamente científico.—3. Convergencias de ambas en el conocimiento teológico.—Conclusión.

9.º—*Planteamiento doctrinal del progresismo cristiano*, por el Dr. D. Pedro Rodríguez García, Pbro., del Opus Dei.

SUMARIO:

I.—Delimitación del concepto de progresismo: 1. Progresismo en sentido amplio: renovación del modernismo.—2. Progresismo en sentido estricto: recepción del marxismo en el pensamiento católico.

II.—Esquema de los principales movimientos progresistas en Occidente, con especial referencia a los movimientos franceses: «L'union des chrétiens progressistes» y el grupo «Jeunesse de l'Eglise».

III.—Síntesis del pensamiento progresista: 1. Análisis progresista de la sociedad: *a*) el marxismo, filosofía inmanente del proletariado, portador de la «verdad histórica»; *b*) la Iglesia «sociológica», enfeudada en la burguesía capitalista.—2. Eclesiología del progresismo. La misión de la Iglesia en la época de transición de la sociedad burguesa a la sociedad comunista: *a*) la llamada «mística de la asunción»; *b*) la evangelización del mundo, condicionada por el tiempo de la Revolución.

IV.—Notas para una valoración crítica del progresismo «cristiano».

XX SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA

(24 al 29 de septiembre)

TEMA CENTRAL: Redención y Salvación en la Sagrada Escritura.

1.º—*Contenido y ámbito de la redención y salvación en el Antiguo Testamento*, por el R. P. Maximiliano García Cordero, O. P., Catedrático en la Pont. Universidad Eclesiástica de Salamanca.

2.º—*Eficacia soteriológica de la resurrección de Cristo en el Nuevo Testamento*, por el M. I. Sr. Dr. D. José María González Ruiz, Pbro.

SUMARIO:

I.—Primera etapa: Cristo es el «Siervo de Yahvé» que debe morir y resucitar por el rescate de la humanidad.

II.—Segunda etapa: Textos paulinos en que se presenta la sangre de Cristo

como elemento expiatorio-purificador y la «entrega» de Cristo como sacrificio expiatorio-verdadero «Kippur» para remisión de los pecados.

1. Sentido del verbo «kipper» dentro y fuera del Ritual Levítico.—2. La sangre como elemento ritual catártico.—3. La sangre de Cristo, elemento de purificación, en los textos paulinos.

III.—Cristo sumo sacerdote y víctima, en el marco de una liturgia celestial: 1. El «midrásh» judeocristiano de la Epístola a los Hebreos: el sacrificio expiatorio de Cristo es perennemente válido por reunir estas condiciones. A) Un Pontífice vivo y triunfador de la muerte. B) Una víctima siempre viviente, con capacidad perennemente purificadora. C) Un santuario permanente y definitivo: el Cielo.—2. San Juan desemboca en la misma concepción sacrifical de la muerte. Resurrección de Cristo.—3. El Apocalipsis presenta, en el marco de la Liturgia celestial, a Cristo preferentemente como víctima, pero víctima siempre viviente.

IV.—Cristo, segundo Adán: 1. Idea de sustitución en la noción de «Segundo Adán».—2. La influencia masiva del Segundo Adán se ejerce en el doble plano de la «resurrección» (1 Cor. 15) y de la «justificación» (Rom. 4-6).—3. En este marco de la tipología adámica se presenta la muerte de Cristo con un carácter representativo y con un consiguiente poder de arrastre: el cristiano muere la muerte de Cristo; es bautizado o incorporado a la muerte de Cristo.—4. Esta incorporación a la muerte de Cristo tiene una eficacia salvífica, precisamente porque la muerte de Cristo, contrariamente a la de Adán, desemboca en la vida, en la resurrección.—5. Rom. 4,25 ha de ser explicado dentro de este contexto del Segundo Adán: la muerte de Cristo implica la muerte del hombre pecador, y su resurrección la resurrección del hombre justo.

V.—Conclusión: En el Nuevo Testamento se habla de la eficacia de la muerte de Cristo en dos planos diferentes: en el del Sacrificio y en el de la tipologa adámica: 1. En el sacrificio: la muerte de Cristo no es considerada como elemento del sacrificio por lo que tiene de occisión victimal y consiguiente sustitución penal vicaria, sino por lo que tiene de purificación y, consiguientemente, de paso definitivo a la Resurrección y a la vida.—2. En la tipología adámica: Cristo, al morir y al resucitar, representa a los hombres, y, precisamente por ello, tiene el poder de incorporarlos a sus propias vivencias.

La incorporación, que hoy por hoy por medio del bautismo se realiza, a la muerte de Cristo tiene su eficacia salvífica precisamente en las características especiales de la muerte de Cristo: una muerte de la que se salta a la vida.—3. Por tanto, la misma eficacia soteriológica de la muerte de Cristo está esencialmente vinculada a la Resurrección.

3.º—*Ambito del influjo soteriológico de Cristo y de la Iglesia*, por el R. P. Serafín de Ausejo, O. F. M., Cap. Prof. de Sagrada Escritura en el Teologado de los Padres Capuchinos de Sevilla.

SUMARIO:

I.—Angeles (buenos y malos) en las Epístolas de la Cautividad: 1. Herejías de los Colosenses.—2. Posición que adopta Pablo sobre Cristo y los ángeles, en su aspecto negativo y positivo.

II.—Cristo, Adán y el Universo: 1. Cristo, el «homo caelestis», y Adán.—2. Cristo en Col. 1,15-20 y par.—3. Cristo «pléroma de Dios».

III.—La Iglesia «pléroma de Cristo» y «soma de Cristo».

IV.—Conclusión exegética y ensayo de elaboración teológica.

4.°—*Las etapas de la obra salvadora en la teología paulina*, por el Dr. D. José María Casciaro, Pbro. del Opus Dei.

SUMARIO:

Parte I. El plan salvífico de Dios.

I.—El μυστήριον de la salvación: 1. Sentido general del misterio salvífico; textos paulinos.—2. Descripción del misterio dentro del consejo divino.—3. La vocación de Israel y la incorporación de los gentiles.

II.—La revelación del «misterio». 1. Primera consideración de las etapas del misterio: 1) Escondido en los siglos. 2) Manifestado. ß) Dado a conocer por medio de la Iglesia.—2. Segunda consideración de las etapas del misterio (I Tim. III, 16): la ecuación Misterio-Cristo.

Parte II. Las etapas temporales del plan salvífico.

III.—La concepción del tiempo en San Pablo: 1. Valor de los términos.—2. Las divisiones tripartita y bipartita de tiempo: El período del pre-eon. El período de los dos eones.—3. Dios, Señor del tiempo.—4. Resumen: la temporalidad de las etapas del misterio.

IV.—Las etapas de la ejecución del «misterio». 1. La superposición de los dos eones.—2. Distinción de los principales καιροι del misterio. Los diversos Χρονοι.—3. Los chronoi της ἀγνοίας. El chrónos ἀνόμως Ε. chrónos της ἐπαγγελλίας. El chrónos του νομοῦ.—4. El kairós της δικαιοσυνης του Θεοῦ. Los kairoi των εθνῶν El kairós της προσλημψεως του Ἰσραήλ.

V.—El «Dies Domini» y el «fin de los siglos». 1. El ἡμέρα του Κυριοῦ. Los días del Mesías.—2. Los momentos del Dies Domini.—3. La consummatio saeculorum.—4. El cumplimiento final y definitivo del misterio.

VI.—Conclusiones.

Temas libres

1.°—*Transcripción del hebreo y adaptación de nombres propios bíblicos al castellano*, por el R. P. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap.

2.°—*Traducción de textos bíblicos*, por el R. P. Luis Alonso Schökel, S. J., Catedrático en el Pont. Instituto Bíblico en Roma.

SUMARIO:

I.—Las palabras como círculos (L. Reiners).—Las palabras en los sistemas.—Punto de inserción de la palabra en el sistema.—Polivalencia del lenguaje; la falacia lógica (Ed. König).—Un par de ejemplos Is 24; Jr 1. Error y solución.—La palabra en el sistema total: sentido teológico técnico. Is 11. Limitación semántica.—La palabra en el sistema individual: «Leitwort» Jos. 8.—Soluciones.

II.—Algunos casos concretos: 1. Sonoridad: eufonía, geminación aliterada.—2. Ritmo: el principio acentual. ¿Fluidez?—3. Conjunciones, adjetivos; juegos de palabras.

III.—Medio y objeciones. La traducción de un poeta. Zorell y Casares. Diversas traducciones. El tiempo y la edificación.

3.°—*Jesús, el Cristo, ben David ben Abraham (M. 1,1). Los apellidos de la Biblia y su traducción al castellano*, por el R. P. Sebastián Bartina, S. J., del Colegio Máximo de San Francisco de Borja, en San Cugat del Vallés.

SUMARIO:

Un problema hasta ahora poco estudiado es el de los apellidos bíblicos y el modo cómo han de pasar a las lenguas modernas, particularmente al castellano. Para ello tiene capital importancia la plabra hebrea *ben* (= hijo), cuyos significados es preciso determinar cuidadosamente.

El elemento *ben* sirve para formar apellidos en la Biblia. Pasa materialmente intacto al mundo rabínico, masorético, judíoespañol y hebreo moderno. Lo conservan asimismo invariado el árabe y el arameo. De consiguiente, ha de quedar intacto en las versiones del Viejo y del Nuevo Testamento.

Esto supuesto, se estudian cuidadosamente numerosos casos de apellidos neotestamentarios, especialmente los de Jesús como hombre civil, como Mesías y como Hijo de Dios.

Finalmente, se resuelven las dificultades que podrían oponerse al criterio de dejar intactos, en las traducciones. los apellidos, en la forma genuinamente semítica. En especial se considera la tendencia a la traducción material en los Setenta y el proceder de los evangelistas, cuando, en algunos casos, pueden añadir en la expresión griega —en cuanto traducción de un fondo semita—, su propio comentario interpretativo.

4.°—*Liturgias proféticas. Observaciones metodológicas en torno a un género literario*, por el Dr. D. Angel González, Pbro.

SUMARIO:

1. Estado de la cuestión: A. Corrientes y teorías «cultualistas»: *a*) Los Salmos en el marco cultual. «Liturgias». *b*) Aplicación del método a la literatura profética. B. Algunas observaciones de carácter general.—2. Precisiones metodológicas: A. Concepto de «Liturgia» como género literario. B. Limitaciones de aplicación. C. «Liturgia» y «uso litúrgico». D. El método de la exégesis «vertical». Una muestra en el Salmo 132.

5.°—*La retribución en el libro de Job y en los Poemas babilónicos del «Justo paciente»*, por el R. P. Olegario García de la Fuente, O. S. A., Profesor de Sagrada Escritura en el Real Monasterio de El Escorial.

SUMARIO:

Parte primera: La retribución de Job. 1. La tesis de la sanción en la literatura bíblica anterior a Job. *a*) El problema del mal. *b*) El dolor del justo. *c*) La prosperidad del malvado.—2. Planteamiento del problema en Job. *a*) La tesis de los tres amigos. *b*) La antítesis de Job. *c*) Los discursos de Elihu. *d*) La intervención de Yahweh.—3. Soluciones al problema del dolor del justo y la prosperidad del malvado.

Segunda parte: La retribución en los poemas babilónicos del «Justo paciente». 1. Presupuestos a la tesis de la sanción inmediata del bien y del mal.—2. El problema del dolor del justo en los salmos penitenciales y en las oraciones de expiación privada.—3. Intentos de solución: *a*) Diálogo entre amo y esclavo. *b*) Monólogo Ludlul bêl nîmeqî. *c*) Diálogo acróstico sobre la miseria de la vida humana. *d*) Relato sobre el «Justo atribulado» (Nougayrol). *e*) El «Job sumérico» (Kramer).

Tercera parte: Enseñanza bíblica y pensamiento babilónico. Puntos de doctrina comunes y diferencias entre la literatura bíblica y la babilónica. Conclusiones.

6.°—*Dificultades que plantea la interpretación de la narración de Jonás como puramente didáctica y posibles soluciones*, por el R. P. José Alonso, S. J., de la Pontificia Universidad de Comillas.

SUMARIO:

I.—Extrañezas que causa la narración de Jonás. 1. La misión a los gentiles.—2. La desobediencia.—3. La multitud de coincidencias milagrosas.—4. La conversión súbita de Nínive.—5. La no constancia de este hecho portentoso en ningún documento fuera de este libro.—6. Las dimensiones extraordi-

narias de Nínive y otras inexactitudes históricas.—7. La manera abrupta de terminar el relato.

II.—La interpretación histórica de la narración. 1. La tradición judía.—2. El testimonio de Jesucristo.—3. La mayor parte de los Padres.—4. La solución de las dificultades contra la interpretación histórica.

III.—La interpretación de la narración como puramente didáctica. A. Razones. B. Solución posible de las objeciones. 1. El testimonio de Jesucristo.—2. Los Padres y la tradición.—3. Otras objeciones.—4. Recapitulación.

7.°—*La oración de los «pobres de Yahvé»*, por el R. P. Ricardo Rábanos, C. M.

SUMARIO:

1. El vocabulario de la «pobreza» en los Salmos.—2. Los principales Salmos que describen los «pobres de Yavé»: 1) Salmos de la confianza del oprimido. 2) Salmos de la confianza del «Siervo de Yahvé». 3) Salmos de la confianza del pecador arrepentido. 4) Salmos del triunfo del libertado. 5) Salmos de la alabanza del Dios de los pobres.—3. La Teología de la pobreza: 1) Evolución del concepto de «Pobre». 2) Actitud de Dios hacia los pobres. 3) Motivos de la oración de los pobres. 4) Enemigos de los pobres. 5) Piedad y religiosidad de los pobres.

8.°—*Los salmos imprecatorios. El problema del deseo del mal al enemigo en el Antiguo Testamento*, por el R. P. Máximo Peinador, C. M. F. de los PP. Claretianos de Zafra (Badajoz).

SUMARIO:

I.—El problema desde el punto de vista de la inspiración de los textos imprecatorios.—Soluciones antiguas de tipo teológico y modernas de tipo literario, histórico, ambiental.—Conjunto de consideraciones para enfocar el problema.

II.—Examen de los textos y su clasificación.—Simples predicciones o enunciaciones de la ley constante de la divina justicia, cuyo cumplimiento se pide y se desea.—Casos específicamente imprecatorios.

III.—Soluciones.—Insuficiencia de las propuestas y necesidad de una de tipo general o aplicable a todos los casos.—La que proponemos se basa en la conciencia sujetiva de los autores inspirados.—Imposibilidad moral de éstos sin una revelación especial de conocer la malicia objetiva del odio a los enemigos en cuestión.—Razones de ésta y motivos porque Dios permitiera tal ignorancia.—Ventajas que de ella se siguieron al pueblo de Israel para mantenerse en su fe y adhesión a Jahwe.

IV.—Compatibilidad de nuestra solución con el carácter divinamente inspirado de los textos predichos, tanto de parte de la moción de la gracia actual, como del carisma inspirativo.

Conclusión: Nos hallamos ante el caso de una conciencia objetivamente falsa, subjetivamente recta. El deseo en ese caso era bueno; podía, por tanto, ser objeto de la moción divina.

9.°—*La doble paternidad de Abraham respecto de los judíos y de los étnico-cristianos en el Nuevo Testamento*, por el R. P. Teófilo Antolín, O. F. M., del Pontificio Ateneo Antoniano de Roma.

SUMARIO:

1. Enumeración de la doctrina paulina en Rom. 4,11-12. Textos de Gal. 2,15 y 3,5 ss.; Gal. 5,6; 6,5 s.; Col. 3,11, y la norma práctica de 1. Cor. 7,18-19.—2. La descendencia carnal. *a*) Diversas expresiones del Nuevo Testamento. *b*) Manera de computarla: no es la descendencia carnal estrictamente considerada, sino en relación con la promesa hecha por Dios a Abraham, según Gal. 4,21-5,1; Rom. 9,6-13; Gal. 3,16; Act. 7,8. *c*) La descendencia carnal, aún sellada por la circuncisión, no sirve en la economía divina de la fe, que reemplaza a la Ley.—3. La descendencia espiritual. *a*) Situación de la gentilidad y de los judíos a la venida de Cristo. *b*) Contenido y extensión de la promesa hecha a Abraham, y su valor como pacto unilateral. *c*) Circuncisión espiritual como sello de la justificación por la fe en Cristo y necesidad de una nueva y perfecta Alianza. Conclusión.

10.—*Importancia bíblica del Targum palestinense recientemente descubierto*, por el Dr. D. Alejandro Díez Macho, M. S. C., Catedrático de la Universidad de Barcelona.

BIBLIOGRAFIA

RESEÑA DE LIBROS

W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*. Doubleday and Company, Inc. Garden City, New York, 1957, 432 pp.

W. F. Albright, *De la Edad de Piedra al Cristianismo*, el marco histórico y cultural de la Biblia. Sal Terrae, Santander, 1959, 320 pp.

Esta obra del Profesor Albright es ya un «clásico» de la Historia de la Religión israelita. Aunque la primera edición viera la luz en 1940, es la 2.ª, de 1947, la que ha sido difundida por la fuerza de las circunstancias. En ella se basan las traducciones al francés, alemán y hebreo. Pero el texto es prácticamente el mismo en ambas.

La Editorial Doubleday and Company lanzó al mercado en formato de bolsillo y presentación económica la misma obra. Alabamos al autor por haber mantenido intacto, prácticamente, el texto de la 2.ª edición, al reimprimir su obra en 1957. Una amplia introducción, de 23 páginas, pone al día este libro; Diez años en esta clase de trabajos significan mucho, tanto por los nuevos hallazgos, como por las interpretaciones nuevas de datos ya conocidos, que se publican continuamente. Para mayor comodidad del lector la introducción está dividida en partes que corresponden a los distintos capítulos del libro. El autor mantiene su tesis general, corroborada a veces por las nuevas aportaciones científicas, o matizada, en otras ocasiones, por los nuevos descubrimientos.

Sin embargo, el erudito debe tener presente que la publicación de Doubleday está dirigida al gran público: la nueva introducción prescinde en parte del aparato científico y citas bibliográficas que se encuentran, por ejemplo, en las notas suplementarias de la traducción alemana.

Como Estudios Bíblicos no publicó en su día la recensión de *From the Stone Age to Christianity*, creemos conveniente resumir, brevemente, el contenido de esta obra maestra, aunque sea conocida de todos los especialistas. Notemos que a través de sus páginas densas el autor describe las incidencias históricas del

monoteísmo hebreo desde Moisés hasta el nacimiento del Cristianismo. En su primer capítulo, *New horizons in history*, explica la necesidad de hacer una nueva síntesis de la historia del pensamiento religioso hebreo en la que se incorporen los nuevos hallazgos arqueológicos, tanto escritos, como no escritos, y justifica el método que sigue el autor al utilizar este nuevo acerbo de datos. Nos ofrece su filosofía de la historia en el capítulo siguiente, para poder entrar propiamente en materia en el capítulo 3.º, dedicado a describir la civilización material, la cultura y la religión desde el paleolítico hasta el año 1600 a. C.

Aunque niega que en la época de los patriarcas se diera un verdadero monoteísmo, afirma la concepción monoteísta de Moisés, verdadero autor de la Ley en sus rasgos generales y organizador de la religión hebrea. Se inclina por el sentido causativo del nombre de Yahvé, sentido aplicado ya en Egipto a Amón-Ra.

Admite el primer serio influjo de la religión cananea durante el reinado de Salomón: construcción e interpretación del Templo como Oratorio regio, y en la doctrina de los ángeles. Pero el movimiento profético impide que el ambiente cananeo penetre más hondamente, poniendo en peligro la pureza del Yavismo después de la división del Reino. Al resolverse satisfactoriamente la crisis, se espiritualiza la relación del hombre con Dios.

El movimiento deuteronómico es considerado como una purificación de la religión dentro de la línea de los profetas, alarmados por la inminente catástrofe que culminaría con la destrucción del Templo. Fundamentalmente el material del Deuteronomio es antiguo.

Durante el destierro resplandecen las figuras señeras de Ezequiel y del autor «anónimo» de la segunda parte de Isaías, que llenan toda esta época. Ellos conservan fuera del país las tradiciones del Yavismo, insistiendo Ezequiel en el aspecto individual de la religión, y el segundo Isaías en la generosidad y bondad de Dios.

En el último capítulo, *In the fulness of time*, describe la religión judía en el período helenístico, sometida a un doble influjo: uno occidental o griego, y otro, oriental o persa.

El mismo autor corrige en la introducción su concepción sobre el profeta hebreo no sólo hombre dedicado a la divinidad, sino realmente vidente del futuro.

También hace notar que se debe dar más importancia al concepto de Alianza. Como es lógico, el último capítulo es el que necesita mayor corrección después de los hallazgos de Qumrán, pero no tenemos todavía la síntesis del material hallado, al no haber sido publicados todos los textos y datos.

La dirección de Estudios Bíblicos ha demorado un tanto la publicación de esta recensión, al conocer que se estaba preparando, por fin, la traducción española de esta obra.

Un grupo de PP. Jesuítas que han querido permanecer en el anonimato nos brinda la traducción que presenta hoy la editorial Sal Terrae. La impresión es buena y con un rasgo de ejemplaridad digno de ser imitado nos ofrece la obra del Profesor Albright a un precio muy inferior al de la edición económica americana.

Los traductores nos explican en su breve introducción que han querido conservar los matices del autor traduciendo muy literalmente. Además han hecho in-

cluir a los márgenes la paginación de la edición hecha por Doubleday. Su celo en conservar los matices originales les ha llevado a crear el neologismo «organísmico» para traducir el inventado por Albright al titular su 2.º capítulo.

Siempre es fácil criticar las traducciones que hacen los demás y yo no querría en estas líneas empañar con una serie de correcciones el agradecimiento que siento por quienes han hecho un tan señalado favor a la cultura bíblica española. Con todo se podrían señalar algunas divergencias de criterio en las traducciones de nombres propios: ¿por qué españolizando la palabra *acadios*, no se utiliza la de *amorreos* para traducir *amorites*, en lugar de *amorritas?* También me ha extrañado, defecto en el que yo he incurrido a veces, ver traducido por *evidencia* en lugar de *prueba* el término inglés *evidence*.

Felicitemos y felicitémonos con los traductores y editorial por este gran servicio que se nos ha hecho.

V. Vilar

Jean Levie, S. J.: *La Bible Parole humaine et message de Dieu*. (Musseum Lessianum). Desclée de Brouwer (París-Louvain, 1958).

No es una obra técnica encaminada a proporcionar nuevas adquisiciones a los especialistas en Sagrada Escritura. Va dirigida a los fieles que se interesan por los problemas bíblicos, a fin de darles unos medios seguros que les capaciten para una mejor interpretación, religiosa y teológica de la Biblia.

En dos partes divide el autor su libro. *En la primera*, a través de la historia de la exégesis de los últimos cien años (desde 1850 hasta nuestros días), presenta los avances de la exégesis bíblica, logrados gracias a los descubrimientos arqueológicos, al mayor conocimiento de la historia antigua, de la filología y la crítica textual, a las controversias y discusiones entre exégetas y teólogos, y a las orientaciones serenas y equilibradas del Magisterio de la Iglesia.

En la segunda, más doctrinal y especulativa, a la luz de los resultados de la historia de la éxegesis, se estudian los aspectos más actuales del problema exegético. Puesto que Dios nos da en la Sagrada Escritura su palabra divina *expresada por hombres al modo de los hombres*... la primera tarea del exégeta consistirá en estudiar al autor inspirado situándolo en las particulares circunstancias ambientales (familia, cultura, relaciones sociales...) en que tuvo que desenvolver su actividad. La segunda tarea intentará llegar, en unión de la Iglesia y con todas las luces de la fe, desde la palabra del hombre al mensaje divino.

Es un libro bien pensado, bien trabajado y expuesto con lógica y mucho orden en las divisiones y subdivisiones de títulos y párrafos. En él se tienen en cuenta todas las dificultades que constituyen la problemática bíblica actual. Aunque dirigido a los no especialistas, también los especialistas pueden recibir orientaciones valiosas, sobre todo en lo que a indicaciones bibliográficas se refiere. Cuatro conclusiones apretadas y claras resumen la doctrina del libro.

Dos reparos nos permitimos hacer: primero, extraña que en el capítulo dedicado al «Movimiento bíblico católico contemporáneo» el autor se limite casi exclusivamente a producciones en lengua francesa. Esto parece indicar que descono-

ce o minimiza la gran contribución de otras naciones, como Alemania, España, Italia, Holanda y los países de lengua inglesa...

Otro reparo: dirigiéndose la obra al gran público, quizás el vocabulario resulte a veces demasiado técnico y el estilo menos diáfano y flúido.

Fr. Carlos de Villapadierna, O. F. M. Cap.

Bibliographie Biblique, par les Facultés de Théologie et de Philosophie de la Compagnie de Jésus. Montreal, 1958.—XIX + 398 pp., 215 × 275 mm. Edición dactilográfica.

Tras una breve *presentación* (p. I-II) y un *índice* de las principales obras y revistas aquí registradas (pp. III-VI), así como el *índice de materias* (pp. VII-XIX), los autores nos presentan, siempre en papel de diferente color para cada sección, una bibliografía completísima sobre la *Introducción a la Biblia* (páginas 1-27), sobre el *Antiguo Testamento* (pp. 29-83), sobre el *Nuevo Testamento* (pp. 85-200), sobre la persona y la vida de *Jesucristo* (pp. 201-239) y sobre los principales *temas bíblicos* por orden alfabético (pp. 241-379), cerrando el volumen otro copiosísimo *índice general* de títulos o epígrafes de toda la obra (pp. 381-398).

Sólo por esta somera descripción se comprenderá ya la importancia de este volumen y el inapreciable servicio que puede prestar a todo investigador de la Biblia.

Sin embargo, conviene tener en cuenta —para que nadie se llame a engaño sobre el contenido de esta Bibliografía, y también para que resalte más lo completísima que es—, que aquí no se registra sino los autores católicos; y aun éstos, a condición de que hayan escrito en francés, inglés o latín.

Queda, pues, fuera de su campo toda la inmensa producción de autores no católicos y también toda la producción de católicos que hayan escrito en otras lenguas (alemana, española, italiana, etc.). En cambio, se registran los trabajos de lengua francesa, inglesa o latina sobre la Biblia, con tal que tengan carácter exegético, teológico, espiritual o pastoral (pero no los de carácter arqueológico). Y como también hay que limitarse en cuanto al tiempo, sólo se incluyen los libros o revistas que hayan aparecido entre los años 1920-1957. Son veintiocho las revistas registradas. Y con frecuencia, cuando se trata de artículos de bastante importancia, se repite la cita en diversos apartados.

Son muy de notar la pulcritud de la presentación, aun tratándose de una edición dactilográfica, y la exactitud —en general— de nombres, títulos y demás referencias, salvo en algunas ocasiones, más o menos inevitables. (En la p. 214, línea 3, se lee, por error, «Hbr. 5,10» por 10.5; y seguramente que este error motivó que en la p. 188 se registrara un artículo de Porporato fuera de su lugar debido y con el mismo error en la cita.)

Ojalá que tuviéramos también de las demás lenguas europeas una bibliografía semejante, que incluyera, además, la producción de los acatólicos digna de tenerse en cuenta. De todas formas, ya se comprende el inapreciable tesoro que este volumen constituye para todo investigador científico de la Biblia.

Fr. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap.

PIETRO VANETTI, S. J.: *Il Vangelo unificato e tradotto dai testi originali.*—Edi. Venezia, Missioni, 1958.—115 × 155 mm.; 446 pp.

Siete ediciones en nueve meses son un testimonio elocuente de la aceptación que la presente concordancia evangélica ha alcanzado entre los católicos de lengua italiana. Tal éxito editorial se debe, en gran parte, al conjunto acabado que presenta la obra, ya que el P. Vanetti ha logrado poner en ella claridad y rigor científico, elementos que no siempre se ven unidos en las publicaciones destinadas al gran público.

He aquí sus principales características:

El texto evangélico aparece dividido en párrafos con propia numeración y título. La traducción, que *procura ajustarse al texto original*, ha sido realizada con esmero, en un lenguaje correcto y moderno. Las notas al pie de página son *oportunas y aclaratorias*. Sin excluir algunas observaciones de orden moral, se centran preferentemente en el aspecto exegético, procurando en su caso iniciar la solución de dificultades. *Varios mapas* intercalados en el cuerpo del libro dan cuenta de los diversos itinerarios de Jesús. Asimismo *algunas fotografías* de los Santos Lugares sirven a la imaginación como punto de referencia. A modo de *apéndices*, se ofrecen numerosas noticias históricas, geográficas y literarias acerca de la persona y el país de Jesús: origen de los Evangelios, cuestión sinóptica, cronología de la vida de Cristo, ambiente de Palestina, etc. Al final del volumen figuran abundantes índices —de versículos, litúrgico, analítico—, que facilitan el uso del texto concordado.

A. DE LA FUENTE ADÁNEZ

L'Évangile de Jean: Études et problèmes (Recherches Bibliques, III).—París, Declée de Brouwer, 1958.—258 pp.; 22 × 14 cm.

En los estudios neotestamentarios el IV Evangelio ocupa un lugar de primer orden. Su actualidad es permanente. Buena prueba de ello es el volumen que aquí reseñamos. En él se recogen las conferencias tenidas en la octavas *Journées Bibliques de Louvain*, en 1956, que forman el volumen III de las «Recherches Bibliques», publicadas bajo el patronato del «Colloquium Biblicum Lovaniense».

Para dar una idea global de los importantes temas aquí estudiados, nada mejor que copiar el índice del volumen, al cual precede una breve nota del presidente de las «Jornadas», F. M. Braun.

PH. H. MENOUD, *Les Études johanniques de Bultmann à Barret* (pp. 11-40), con una amplia bibliografía de lo publicado desde 1947 (fecha en que apareció el libro del mismo autor sobre los estudios del IV Evangelio en la actualidad) hasta casi fines del año 1957.

M. É. BOISMARD, *Importance de la critique textuelle pour établir l'origine araméenne du quatrième évangile* (pp. 41-57).

V. Martín, *Un nouveau Codex de papyrus du IVe évangile* (el papiro Bodmer II) (pp. 59-60).

H. Van den Bussche, *La structure de Jean I-XII* (pp. 61-109).

J. Giblet, *Jésus et «le Père» dans le IVe évangile* (pp. 111-130).

W. Grossouw, *La glorification du Christ dans le quatrième évangile* (páginas 131-145).

L. Cerfaux, *L'Évangile de Jean et «le logion johannique» des Synoptiques* (pp. 147-159).

I. de la Potterie, *L'impeccabilité du chrétien d'après I Joh., 3, 6-9* (páginas 161-177).

F. M. Braun, *L'arrière-fond du quatrième Évangile* (pp. 179-196).

Quispel, *L'Évangile de Jean et la Gnose* (pp. 197-208).

J. Coppens, *Le Don de l'Esprit d'après les textes de Qoumrân et le Quatrième Évangile* (pp. 209-223).

A. Laurentin, *Jean XVII,5 et la prédestination du Christ à la gloire chez S. Agustin et ses prédécesseurs* (pp. 225-248).

Por último, el P. Braun resume, en *Conclusions* (pp. 249-9258), las ideas principales de los temas estudiados y la aportación que suponen.

No podemos entrar aquí en detalles sobre puntos particulares. La intención y posición de los respectivos autores queda bastante bien reflejada en los títulos que hemos transcrito. Solamente añadiremos, en general, que la realización de cada estudio es la que corresponde a buenos maestros en cuestiones joánicas, a pesar de que algunas conclusiones particulares puedan discutirse. Las corrientes que estos estudios manifiestan podrían resumirse más o menos así: en cuanto al origen y estructura del IV Evangelio, éste posee una unidad literaria indestructible, a pesar de ciertas anomalías (el P. Boismard vuelve por la tesis del origen arameo); la teología joánica tiene sus bases en la historia real, a pesar de su simbolismo; el trasfondo que predomina es siempre judío más que helenístico, de suerte que su enraizamiento con el pensamiento judío pregnóstico es firme y constante, como firme y constante es el enlace de su *kérygma* con el credo cristiano.

Fr. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap.

Jean Doresse: *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte. I. Introduction aux écrits gnostique coptes découverts à Khénoboskion.* Paris, Plon, 1958.—120 × 200 mm.; VIII + 374 pp. y 4 ilustraciones fuera de texto.—II. *L'Evangile selon Thomas ou Les Paroles secrètes de Jésus.* Paris, Librairie Plon, 1959.—140 × 200 m.; 244 pp. y 5 ilustraciones fuera de texto.

Los estudiosos que desde 1948 se venían interesando por el anuncio del sensacional descubrimiento de Kenoboskion, habrán saludado con júbilo la aparición de estos dos volúmenes, con los que Jean Doresse inicia la publicación sistemática y el estudio de los 49 mss. gnósticos —en rigor 44, porque algunos están repetidos—, que tan vivo interés suscitaron hace un decenio.

I. El primer volumen quiere ser una presentación en conjunto del material gnóstico de Kenoboskion, en el cuadro del conocimiento que de la Gnosis teníamos a través de referencias indirectas y de los pocos documentos directos que habían llegado a nosotros. Sobre el fondo oscuro de estas noticias parciales, imprecisas y hasta acaso tendenciosas por excesivamente polémicas, destaca la importancia de los nuevos hallazgos que nos ponen en comunicación con numerosos escritos originales de la secta y que Doresse no duda en comparar y aun anteponer a los de Qumrân.

A la descripción de la literatura en torno a los gnósticos, conocida antes de los hallazgos de Kenoboskion, sigue el relato de estos últimos descubrimientos, hecho por el autor, que a la sazón se encontraba en Egipto y desde el principio tomó contacto con los nuevos manuscritos. El afán evidente de Jean Doresse por destacar la parte personal que tuvo en los primeros momentos del hallazgo y el tono en que lo hace, responde tal vez a desavenencias en el seno del equipo encargado de su estudio, y sólo en ese contexto histórico se puede disculpar.

De extraordinario interés resulta la descripción paleográfica, que Doresse hace en el capítulo IV (pp. 160-168) de los trece códices de papiro que componen la biblioteca. La mayoría están escritos en dialecto sahídico del Alto Egipto. Sólo están escritos en subakmímico un tratado del códice VIII y todo el XIII que forma —a excepción de 23 hojas conservadas en el Museo del Cairo— el ya famoso Codex Jung.

El capítulo V (pp. 169-280) describe las 49 obras contenidas en los 13 códices y su aportación al conocimiento de la doctrina gnóstica. Como índice del contenido de los manuscritos agradará a todos. Como aportación al conocimiento de la Gnosis, aun reconociendo la erudición del autor, forzosamente habrá de parecer a muchos prematura y provisional. Particularmente prematura y hasta aventurada se nos antoja la hipótesis —sólo como tal propuesta— que, a base de una problemática alusión a Sodoma y Gomorra y fundándose en coincidencias accidentales, quiere ver en los Setitas de nuestros escritos a los esenios de Qumrân (pp. 324-329).

II. El segundo volumen contiene un breve *preámbulo* (pp. 1-22), donde el autor vuelve a referir sucintamente la historia de los descubrimientos y el contenido de los manuscritos, añadiendo algunas precisiones sobre dos obras que en los escritos de Kenoboskion aparecen frecuentemente citadas: El *Esquema de la Heimarmene celeste* y el *Libro Sagrado*. Por lo demás encontramos nuevamente las reiteradas afirmaciones del autor sobre la mayor importancia de estos manuscritos con respecto a los de Qumran, y sobre la primacía del propio Doresse en el descubrimiento, descripción e identificación de los mss.

Sigue una larga *Introducción* (pp. 23-83) bastante difusa, en la que el autor trata de ilustrar la figura de Tomás en los apócrifos y en las leyendas de la ciudad de Edessa, para situar este Evangelio en su marco doctrinal histórico; estudia las características del ms. X de Kenoboskion, donde se contiene, sus relaciones con los famosos *Logia* de Oxyrinchus, y las huellas que de él se encuentran en la literatura patrística; para terminar con unas conclusiones relativas a la ortodoxia del apócrifo, a su antigüedad, y a su valor como fuente de Palabras de Jesús. En cuanto a la ortodoxia del apócrifo, la postura de Do-

resse no es nada clara. Le cuesta trabajo reconocer su carácter gnóstico, que para nosotros resulta evidente en la redacción actual, sea lo que fuere del estadio representado por los papiros de Oxyrinchus, que todavía no sabemos si representan mejor o peor el original. En cuanto a la fecha de su composición, Doresse opina que debía de correr como tal Evangelio de Tomás ya en los principios del siglo III (anterior a los *Hechos de Tomás* y a los *Philosophoumena* del Pseudo-Hipólito), si bien ciertos elementos que en él se recogen eran ya conocidos a mediados del siglo II. También aquí sería necesario distinguir más cuidadosamente la redacción actual, que nos parece bastante más tardía, de los substratos anteriores. Reconocer que el autor original haya bebido en una fuente independiente y quizás anterior a los Evangelios sinópticos, no es motivo suficiente para fijar la fecha de la redacción que nos ofrece el manuscrito de Kenoboskion. Todos, no obstante, estarán de acuerdo con Doresse en la extraordinaria importancia que el *Evangelio de Tomás* tiene para un mejor conocimiento de las corrientes, más o menos ortodoxas, del Cristianismo primitivo. Es indudable, por otra parte, y no renunciamos a intentar probarlo, que el estudio detallado de su composición literaria podrá ayudarnos a entender mejor los procedimientos redaccionales de nuestros Evangelios canónicos.

La parte central del libro de Doresse comprende la traducción francesa completa del *Evangelio de Tomás* (pp. 89-110) y un amplio comentario (pp. 119-205), en el que se intenta poner de relieve las relaciones de cada *logion* con los Evangelios sinópticos y con la literatura gnóstica, particularmente con la que aparece en el lote de manuscritos descubierto en Kenoboskion. El público no iniciado agradecerá sin duda el esfuerzo de Doresse por hacerle asequible el texto de este interesante apócrifo (1). Pero a los entendidos no se les oculta que una buena traducción sólo es el fruto maduro de una serie de estudios hermenéuticos que Doresse no ha podido hacer en tan poco tiempo. Y harán bien en esperar la edición que prepara el equipo a que antes nos hemos referido. Mientras tanto los que por una u otra razón no tengan acceso al texto original, podrán ponerse en contacto con el contenido sustancial a través de estas primicias. Al margen de los *logia* correspondientes, encontrarán también la versión de los fragmentos griegos de Oxyrinchus: 654,1,655.

En las páginas 114-118 podrá consultar el lector una sucinta bibliografía relacionada con los descubrimientos y particularmente con el *Evangelio de Tomás*. Tras un apéndice sobre «La venue du Sauveur en ce monde et le bouleversement

---

(1) Ya en 1956, PAHOR LABIB: *Coptic gnostic Papyri in the Coptic Musseum at Old Cairo* (vol. I. Cairo, Governement Press) hizo una edición fotográfica —bastante deficiente— del ms. que contiene el *Evangelio de Tomás*. En 1958 JOHANNES LEIPOLDT publicaba una traducción alemana: *Ein neues Evangelium? Das coptisches Thomas-Evangelium, übersetzt uns besprochen*, en «Theologische Literaturzeitung» 83 (1958), 481-496. L. CERFAUX y G. GARITTE reproducen el texto copto, con versión latina, de los pasajes que les interesan para su trabajo: *Les paraboles du Royaume dans l'Evangile de Thomas*, en «Le Muséon» 70 (1957), 307-327.

de l'ordre cosmique» (pp. 207-224) y una serie de adiciones y correcciones al volumen I (pp. 225-231), la obra se cierra con un índice de pasajes de los Evangelios canónicos, con los que el *Evangelio de Tomás* presenta analogías más o menos atendibles (pp. 235-240).

No será difícil perdonar a Doresse la forzosa inmadurez de su estudio —de la que parece tener él mismo plena conciencia— a cambio de la oportunidad que nos brinda para conocer en sus líneas fundamentales el texto de este interesante apócrifo, que desde un principio llamó la atención entre todos los descubiertos en Kenoboskion.

Hay algo, en cambio, que lamentamos profundamente. Ya en el tomo I páginas 165-167 Doresse nos da una numeración de los escritos distinta de la que había dado en sus anteriores inventarios y de la que, basada en éstos, había empleado H. Ch. Puech en *Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Egypte*, publicado en «Coptic Studies in honor of Walter Erwing Crum» (Boston, 1950), pp. 91-154. El autor intenta justificar su cambio por motivos cronológicos bastante probables, fundados en la paleografía. Pero si, a medida que se vaya estableciendo la cronología más aproximada de los distintos escritos, se les va a cambiar la numeración, no habrá manera de entendernos.

La cosa es mucho más grave cuando se trata de la numeración de los *logia* atribuídos a Cristo en el *Evangelio de Tomás*. Doresse adopta aquí una numeración distinta de la que vienen empleando en sus estudios H. Ch. Puech, de una parte, y G. Garitte, de otra. ¿No merecía la pena que se hubiera adoptado un sistema uniforme por ese comité internacional de que habla Doresse y del cual —a juzgar por lo que dice (vol. II, p. 22, n. 23)— forman parte él y W. Till? La aparición de esta versión de Boresse, mientras se anuncia otra a cargo de A. Guillaumont, H. Ch. Puech, G. Quispel, W. Till y Jassa Abd al-Masih (2), nos confirma en la sospecha, que más arriba indicábamos, de ciertas desaveniencias internas, con las cuales tememos que gane poco la ciencia.

S. Muñoz Iglesias

Zedda Silverio, S. J.: *Prima Lettura di San Paolo*. Vol. II. Turín, 1958, pp. 324.

En esta misma revista (EB, XVII (1958), pp. 232 s.) hacíamos la recensión del primer tomo de esta importante obra y augurábamos la pronta continuación que ahora vemos realizada en su segundo volumen. Este contiene las Cartas a los Tesalonicenses, la Primera a los Corintios, a los Gálatas y a los Romanos.

Este segundo volumen supera, sin duda, al primero. Se sigue la misma línea, pero con una mayor abundancia de datos y de referencias.

El texto paulino es considerado en su secuencia ideológica y explicado en unas notas al pie del texto, que condensan lo mejor de la investigación contemporánea. Esta nota de modernidad se pone de relieve, sobre todo, en los excursus, magníficamente logrados, que jalonan la exégesis del texto: la Parusía, el Ad-

(1) Cifr. Antoine Guillaumont: *Sémitismes dans les Logia de Jésus*. en «Journal Asiatique», 246 (1958), 113-123.

versario y el Impedimento, la Eucaristía, la Justificación y la Fe, y la Adopción de Hijos de Dios.

Además de la seria base científica y la inteligente asimilación y selección de los datos de la investigación, la obra del P. Zedda es de grande utilidad pedagógica y «kerygmática». Como prueba de ello nos referimos a la prudente advertencia que hace en la página 42: no se debe enseñar al pueblo el carácter individual del Anticristo como verdad de fe y de tradición.

Esperamos que el autor corone su obra, dando con ello cima a una grande empresa científica y apostólica.

José M.ª González Ruiz

Schlier Heinrich: *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar.* Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1957, 315 pp.

El Dr. Schlier llega a la redacción de este comentario a la Epístola a los Efesios con una madurez lograda. Sus trabajos anteriores, sobre todo sus colaboraciones al «Theologische Vörterbuch zum Neuen Testament» y su densa obrita «Die Kirche im Epheserbrief» (Münster Westf. 1949) demostraban ya al experto conocedor de los múltiples problemas críticos y teológicos que plantea este interesante escrito del N. T.

Empieza Schlier por admitir la autenticidad paulina de la Carta, ya que ésta es la mejor hipótesis de todas las propuestas para averiguar su procedencia literaria. A nuevos problemas nueva ideología y nueva terminología: las comunidades del Asia Menor, en donde se va realizando trabajosamente la fusión de los elementos judaicos y helenísticos, presentan una perspectiva completamente nueva, sobre todo a causa de la intensa difusión de una cierta Gnosis.

Las dos Epístolas —Col. y Ef.— suponen una Gnosis, mejor dicho una Pregnosis, que no puede identificarse simplemente con la que se trasluce del libro de la Sabiduría, de la Apocalíptica judía y de la misma literatura qumránica. Y, en efecto, a esta supuesta Gnosis judaico-rabínica faltan tres elementos esenciales, que aparecen en la Gnosis incorporada e interpretada por San Pablo, a saber: el dualismo, el proto-hombre (Adán-Cristo), y la identidad del gnóstico con el salvador a través de las Gnosis u otros «caminos de salvación». En todo caso esta incorporación de elementos de la Gnosis a su doctrina no hace de Pablo un gnóstico en mayor medida que fué igualmente estoico o rabino.

Ef. es una carta escrita para los τελέιοι, es un «logos de sabiduría», escrito en un lenguaje apropiado. De aquí el hecho de volver sobre un tema, la mirada a lo esencial, la adopción de una nueva terminología antignóstica, el estilo plerofórico y litúrgico; en una palabra, la diferencia respecto a las demás Epístolas.

Schlier utiliza todo el material gnóstico de que dispone para hacer de él una discreta y razonada aplicación a la exégesis de la Epístola. Así, por ejemplo, la perspectiva espacial, tan cuidada en la Gnosis, juega un papel central en la concepción del «universo cristiano», que atraviesa toda la estructura de la Epístola. Los ἐπουράνια se reducen, en última instancia, a lo que está por encima del

hombre, la «trascendencia»: allí están las Potestades y por encima de todas ellas Cristo que las domina. El hombre puede luchar eficazmente contra las Potestades, a pesar de ser «carne y sangre», gracias a Cristo que las domina. Pero tiene que unirse a Cristo a través de su Cuerpo, que es la Iglesia. De aquí la importancia de unir estos dos conceptos: Cristo cabeza de todo (de las Potestades) y Cristo cabeza de la Iglesia (= la Iglesia cuerpo de Cristo).

Así se explica la fusión o equivalencia que Pablo hace entre «soma» y «pleroma» aplicado a la Iglesia (Ef. 1,22-23). La Iglesia es ambas cosas a la vez: ella es siempre el cosmos que todo lo comprende y al mismo tiempo es una parcela extraída del cosmos y dotada de límites propios. Creemos que el Dr. Schlier entiende esta doble vertiente de la Iglesia tal como lo explicó en su citada obra «Die Kirche im Epheserbrief», o sea que la «plerosis» de Cristo se extiende a todo el cosmos, pero que únicamente la Iglesia es el instrumento universal de esta «plerosis» cósmica («Die Kirche ist es, die als sein Leib, von ihm erfüllt, ihm zur Erfüllung des alls dient, dessen Mächte ihm unterworfen sind», p. 89). La exposición que de ello hace en el excursus dedicado a σῶμα y πλήρωμα (pp. 90-99) se nos antoja un tanto prolija y no logra la nitidez condensada de sus anteriores expresiones.

Siguiendo esta misma línea, hace Schlier un amplio y exhaustivo estudio sobre la metáfora conyugal, aplicada a las relaciones entre Cristo y la Iglesia en el capítulo 5. Las imágenes antiguotestamentarias y rabínicas sobre las relaciones «matrimoniales» entre Yahvéh y su pueblo no explican adecuadamente la metáfora paulina, que se emparenta directamente con el ἱερὸς γάμος de la Gnosis, introduciendo así este tema clásico en la literatura cristiana, que posteriormente fué desarrollado por autores cristiano-helenistas, como el Seudo-Clemente.

Schlier ahonda en el subsuelo polifacético de Ef., distinguiendo y clasificando las diversas capas —judaica, rabínica, gnóstica— que aúpan esta magnífica Epístola hasta producir esa maravillosa síntesis paulina, plena, a pesar de todo, de una vigorosa originalidad.

El comentario es rigurosamente científico y al mismo tiempo está impregnado de un entusiasmo vital por la Iglesia, cuyas dimensiones exactas ha descubierto en su reciente incorporación al catolicismo. Aquí, sin duda, le ha conducido el estudio honrado, profundo y fervoroso que desde hace tiempo venía haciendo de esta magna carta de la unidad eclesial, que es la Epístola a los Efesios.

José M.ª González Ruiz

C. F. D. Moule: *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and Philemon.* Cambridge, 1957.—XIII + 170 pp.

La antigua serie de publicaciones llamadas «The Cambridge Greek Testament for Colleges and School» ha sido sustituída, en la misma línea, por esta nueva serie, que, aun aprovechando los fundamentos lingüísticos y literarios acumulados largamente en estos últimos años por la ciencia bíblica y auxiliares, pone el acento principal en el contenido ideológico. Y a ello han llegado los autores y el editor por un sentido de captación de la realidad presente, ya que la acumula-

ción de datos filológicos, históricos y literarios es un puro instrumento —eso sí, imprescindible— para poder llegar al conocimiento directo de los propios textos bíblicos.

El presente comentario está concebido en estos términos y llevado a cabo con la más escrupulosa sujeción a tan sanos criterios.

El autor parte de la autenticidad paulina como de un dato casi innegable; pues si el «saluda» a Filemón, es reconocido como indudablemente paulino, no se puede negar un estrechísimo parentesco con la Epístola a los Colosenses. Aún el himno cristológico del Col. 1,15-20, que en rigor puede proceder de inspiración cristiana extrapaulina, no necesariamente hay que negárselo a San Pablo, aunque contenga algunos términos que no ocurren en el resto de las Epístolas; pues si Pablo quería decir cosas nuevas, habría de utilizar forzosamente las únicas expresiones que su lengua helenística tenía a su disposición para ello.

En cuanto al lugar de la composición de las Epístolas, M. aduce las tres hipótesis: Cesárea, Efeso y Roma, inclinándose por esta última. Sin embargo, parece ignorar la sugerencia de P. Benoit, que desglosa Filipenses de las otras tres, atribuyéndole a aquélla sola un origen efesino muy anterior a la más probable procedencia romana de Col., Ef. y Fil.

El comentario está hecho analíticamente, aunque con un marcado subrayado sobre el contenido del pensamiento. En este sentido constituye un indudable mérito la presentación del panorama cristológico de Col., que hace M., subrayando el fenómeno extraordinario de la elevación de Jesús de Nazaret a la categoría divina, que le atribuye la Epístola, sólo unos treinta años después de su muerte. Ello no se explica si realmente entre ambas fechas, tan próximas entre sí, no se ha interpuesto el hecho real y perfectamente controlado de la resurrección de Jesús.

No obstante, nos parece extraño que, una vez encauzada la cristología de Col. por este camino rigurosamente teándrico, M. no supere la aparente antítesis de algunas expresiones típicas como la de πρωτότοκος, que contra las leyes históricas de la filología, sigue interpretando como «engendrado antes» y aplicándola, por consiguiente, al Hijo de Dios preexistente, sin inclusión directa del fenómeno de la Encarnación.

Quizás algunas lagunas que notamos en este excelente comentario se deban al hecho, admitido por el mismo autor, de que la bibliografía consultada se reduzca solamente a obras escritas en inglés, francés y alemán; y aun de ésta no parecen haber sido tenidas en cuenta algunas muy decisivas en el moderno empuje hacia una mayor comprensión de la cristología de la Epístola a los Colosenses.

José M.ª González Ruiz

REVISTA DE REVISTAS

Antonianum, 1959, abr.-jul.—M. Adinolfi, O. F. M. *De mariologicis Lyrani postillis in Pss. 8,5; 19, 5 c-6; 22, 10-11; 67,7 a*, pp. 321-335.

Bíblica, 1959, 2.—E. Vogt, *Legentibus salutem* (Conmemoración del L aniversario de la fundación del Instituto Bíblico), pp. 133.—T. Ayuso Marazuela, *El Salterio de Gregorio de Elvira y la Vetus Latina hispana*, pp. 135-159.—M. Dahood, *The value of Ugaritic for textual criticism*, pp. 160-170.—A. Díez-Macho, *Un especimen de ms. biblico babilonico en papel*, pp. 171-176.—A. Penna, *I titoli del Salterio siriaco e S. Girolamo*, pp. 177-187.—J. Schildenberger, *Parallelstellen als Ursache von Textveränderungen*, pp. 188-198.—H. Schneider, *Biblische Oden im syrohexaplerischen Psalter*, pp. 199-209.—J. Ziegler, *Hat Lukian den griechischen Sirach rezensiert?*, pp. 210-220.—L. Alonso-Schökel, *Is 10,28-32: Análisis estilístico*, pp. 230-236.—F. Asensio, *Entrecruce de símbolos y realidades en el Salmo 23*, pp. 237-247.—J. Coppens, *Les origines littéraires des Poèmes du Serviteur de Yahvé*, pp. 248-258.—H. Junker, *Die literarische Art von Is 5,1-7*, pp. 259-266.—C. Rinaldi, *Alcuni termini ebraici relativi alla letteratura*, pp. 267-289.—P. Saydon, *The use of tenses in Deutero-Isaiah*, pp. 290-301.—P. W. Skehan, *Strophic structure in Ps 72 (71)*, pp. 302-308.—A. Vaccari, *Cassiodoro e il «Pasûq» della Bibbia ebraica*, pp. 309-321.—A. Bea, *«Religionswissenschaftliche» oder «theologische» Exegese?*, pp. 322-341.—H. Cazelles, *Instaurare omnia in Christo (Eph 1,10)*, pp. 342-354.—B. J. Alfring Msgr., *L'idée de Résurrection d'après Dan. XII, 1-2*, pp. 355-371.—J. De Fraine, *Le «démon du midi» (Ps 91 (90), 6)*, pp. 372-383.—P. G. Duncker, *L'immagine di Dio nell'uomo (Gen 1, 26-27)*, pp. 384-392.—H. Eising, *Der Weisheitslehrer und die Götterbilder*, pp. 393-408.—J. Gabriel, *Die Kainitengenealogie (Gn 4, 17-24)*, pp. 409-427.—J. Guillet, *La polémique contre les idoles et le Serviteur de Yahvé*, pp. 428-434.—R. A. F. MacKenzie, *The purpose of the Yahweh speeches in the book of Job*, pp. 435-445. F. Nötscher, *Schicksal und Freiheit*, pp. 446-462.—B. N. Wambacq, *Les prières de Baruch (1,15-T,19) et de Daniel (9,519)*, pp. 463-475.—R. de Langhe, *L'autel d'or du temple de Jérusalem*, pp. 476-494.—R. de Vaux, *Les combats singuliers dans l'A. T.*, pp. 495-508.—C. Hauret, *Moïse était-il prêtre?*, pp. 509-521.—J. L. McKenzie, *The elders in the Old Testament*, pp. 522-540.—R. North, *«Ghassulian» in Palestine Chronological Nomenclature*, pp. 541-55.—J. E. Steinmueller, *Sacrifical blood in the Bible*, pp. 556-567.

Bijdragen, 1959, 2.—R. Mcl. Wilson, *Genesis 1,26 and the New Testament* (En torno al problema del hombre imagen de Dios), pp. 117-125.—H. Somers, S. J., *L'homme, image de Dieu, Origine du thème* (Busca en las más diversas y remotas culturas el origen del tema), pp. 126-145.—P. Ahsmann, S. J., *Eeen bundel studies over het Nueuwe Testament* (Análisis de la obra: The Bachground of the New Testament and Its Eschatology), pp. 189-192.

Catholic Biblical Quarterly (The), 1959, abr.—R. H. PHILBIN, *Some Modern Protestant Attitudes towards Hermeneutics*, pp. 115-135.—R. M. FRANK, *The Jeremias of Pethion Ibn Ayyûb Al-Sahhâr*, pp. 136-170.—V. T. O'KEEFE, *Towards Understanding the Gospels*, pp. 171-189.—*Biblical News* (Noticiario), pp. 190-200.—*Miscellanea Biblica*: G. S. GLANZMAN, S. J., *The origin and date of the book of Ruth*, pp. 201-207.—CH. H. GIBLIN, S. J., *A note on the composition of Isaias 49,1-6 (9 a)*, pp. 207-212.—R. ORLETT, *An influence of the early liturgy upon the Emmaus account*, pp. 212-219.—P. W. SKEHAN, *Two infinitives and their orthopraphy in 1Q S.ª*, p. 220.

— — — —, 1959, jul.—J. L. MCKENZIE, *Myth and the Old Testament*, pp. 265-282.—J. C. FUTRELL, *Myth and Message*, pp. 283-315.—CG. P. CEROKE, *The Problem of Ambiguity in John 2,4*, pp. 316-340.—R. NORTH, *Report from Palestine and Biblical News*, pp. 341-349.—J. J. MCGOVERN, *Miscellanea Biblica. The Waters od Death*, pp. 350-358.

Divus Thomas, 1959, jun.-jul.— A. MORETTI, *De Scripturarum inerrantia et de hagiographis opinantibus* (La mejor solución es la que se funda en que los hagiográfos no hablan o escriben de un modo categórico sino opinativo), pp. 34-68.—L. VAGAGGINI, C. M., *La XV Settimana biblica italiana* (Crónica), pp. 201-208.

Estudios Teológicos y Filosóficos, 1959, 2. - A. GARCÍA VIEYRA, O. P., *El Angel de la Anunciación. Los motivos de una misión angélica* (Fueron tres: *a*) llamar la atención de la Virgen sobre su dignidad y el papel que le correspondía en la redención futura; *b*) anunciar la concepción virginal; *c*) pedirle su consentimiento como representante del género humano), pp. 121-139.

Euntes Docete, 1959, 2. - L. CERFAUX, *La vie de Jésus devant l'histoire* («Hablamos —dice— unicamente del hombre Jesús y afirmamos que podemos conocerle por la historia»), pp. 131-140.

Evangelische Theologie, 1959, jun.—M. WALTHER, *Exegese, Dogmatik, Verkündigung*, pp. 243-266.—R. PFISTERER, *Antisemitismus und Eschatologie*, pp. 266-268.

— — — —, 1959, ag. - H. W. BARTSCH, *Die neutestamentlichen Aussagen über den Staat*, pp. 375-390.

Gregorianum, 1959, 3.—A. ORBE, S. I., *La Muerte de Jesús en la economía valentiniana* (Exégesis de Lc. 23,46 entre los Excerpta ex Theodoto, la variante del Evangelium Petri, versión del mito valentiniano, el hecho y el modo de la muerte de Jesús, hacia el misterio de la muerte de Jesús), pp. 467-499.

Harvard Theological Review (The), 1959, abr. – H. S. MURPHY, *The Text of Romans and 1Corinthians in Minuscule 93 and the Text of Pamphilus*, pp. 119-131.

— — — —, 1959, jul.—W. JAEGER, *The Greek Ideas of Immortality*, pp. 135-147.—J. LIVER, *The Doctrine of the Two Messiahs in Sectarian Literature in the Time of the Second Commenwealth*, pp. 149-185.—CH. W. F. SMITH, *Fishers of Men (Mc 1,17)*, pp. 187-203.

Iris Theological Quarterly (The), 1959, 2. – E. MAIO, S. J., *The Synoptic Problem and the Vaganay Hypothesis*, pp. 167-181.—T. FAHY, M. A., *St. Paul's Romans Were Jewish Converts*, pp. 182-191.

— — — —, 1959, jul.—J. A. O'FLYNN, *Recent Discussions on the Dead Sea Scrolls*, pp. 273-277.—J. ALFRINK, *Biblical Background to the Eucharist as a Sacrifical Meal*, pp. 290-302.

Journal of Biblical Literature, 1959, marz.—W. A. IRWIN, *A Still Small voice... said, what are you doing here?*, pp. 1-12.—*Recent developments in the study of the text of the Bible*: B. M. METZGER, *Recent discoveries and investigations of New Testament manuscripts*, pp. 13-20.—P. W. SKEHAN, *Qumran and the present state of old Testament text studies: The masoretic text*, pp. 21-25.—H. M. ORLINSKY, *The septuagint text*, pp. 26-33.—J. ZIEGLER, *Die vorlage der Isaias-septuaginta (LXX) und die erste Iasias-Rolle von Qumran (1QIs.ª)*, pp. 34-59.—J. A. FITZMYER, *The aramaic porban inscription fromt jebel hallet et-tûri and Mark 7,11 Mtt 15,5*, pp. 60-65.—M. SMITH, *What is implied by the variety of messianic figures?*, pp. 66-72.—*Critical notes*, pp. 73-77.

Journal of Semitic Studies, 1959, abr.—G. VON RAD, *The Origin of the Concept of the Day of Yahweth*, pp. 97-108.—G. ZUNTZ, *Aristeas Studies II: Aristeas on the Translation of the Torah*, pp. 109-126.—A. RUBINSTEIN, *A Kethilb-Qere Problem in the Light of the Isaiah Scroll*, pp. 127-133.—E. F. SUTCLIFFE, S. J., *The First Fifteen Members of the Qumran Community: A note on IQS 8: 1 ff.*, pp. 134-138.

— — — —, 1959, jul.—A. GOETZE, *Amurrite Names in Ur III and Early Isin Texts*, pp. 193-203.—K. JARITZ, *The Problem of the «Broken Obelisk»*, pp. 204-215.—S. MORAG, *The Vocalization of Codex Reuchlinianus: Is the «Pre-Masoretic» Bible Pre-Masoretic?*, pp. 216-237.—K. M. T. ATKINSON, *The Historical Setting of the Habakkuk Commentary*, pp. 238-263.—A. JAMME, *The Syntax of South-Arabian Adjectives Again*, pp. 264-267.— Z. W. FALK, *Gestures Expressing Affirmation*, pp. 268-269.

Nouvelle Revue Théologique, 1959, jun.—A. DECOURTRAY, *La conception johannique de la foi*, pp. 561-576.

Recherches de Science Religieuse, 1959, abr.-jun. – M. VIDAL, *La Theophilia dans la pensée religieuse des Grecs*, (Pretende trazar la historia de la expresión «amigo de Dios» en la literatura griega desde Iliada hasta Epicteto y Plutarco), pp. 161-184.—M. AUBINEAU, *Le Thème du «Bourbier» dans la littérature*

grecque profane et chrétienne (Tema importante éste del «lodazal» para la historia de la teología, de la espiritualidad, de la exégesis, de la filosofía y de la cultura, lo ha estudiado en la literatura griega, cristiana y profana), pp. 185-214.

Revue Biblique, 1959, abr. – R. Tournay, O. P., *Recherches sur la chronologie des Psaumes* (suite), pp. 161-190.—J. Bourke, O. P., *Le jour de Yahvé dans Joël* (suite), pp. 191-212.—F. Dreyfus, O. P., *L'argument scripturaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts (Marc, XII, 26-27)*, pp. 213-224.—R. de Vaux, O. P., *Fouilles de Feshka. Rapport préliminaire (Planches I à XII)*, pp. 225-255.

Sapienza, 1959, may.-ag. – R. Pavese, *Interpretazione umanistica o interpretazione cosmica del Vangelo?*, pp. 352-356.—C. Caldarola, S. J., *L'interpretazione umanistica del Vangelo integrata dall'interpretazione cosmica*, pp. 357-359.

Sciences Ecclésiastiques, 1959, may.—R. Bourgault, S. J., *Dagon philistin et Poseidon ionien* (Acerca de la identidad de Poseidon con Dagon (Baal) y sobre la fecha en que los filisteos lo tomaron de los semitas), pp. 253-256.

Studia Theologica, 1959, 1.—W. Schmithals, *Die Irrlehrer von Rm 16,17-20* (¿De qué herejías habla Pablo?), pp. 51-69.—E. Laland, *Die Martha-Maria-Perikope Lukas 10, 38-42* (Su actualidad Kerigmática para la vida de la Iglesia primitiva), pp. 70-85.

Trierer Theologische Zeitschrift, 1959, 1.—H. Schümann, *Die Eucharistie als Repräsentation und Applikation des Heilsgeschehens nach Joh 6,53-58* pp. 30-45.

— — — —, 1959, 2. – H. Schümann, *Die Eucharistie als Repräsentation und Applikation des Heilsgeschehens nach Joh, 6,53-58*, II, pp. 108-118.

— — — —, 1959, 3.—J. Scharbert, *Die Rettung de «Vielen» durch die «Wenigen» im Altem Testament*, pp. 146-161.

Zeitschift für Theologie und Kirche, 1959, 1.—H. Braun, *Römer 7, 7-25 und das Selbstverständnis des Qumran-Frommen* (Analiza Rom 7, 7-25 y Qumran para estudiar las posibles dependencias), pp. 1-18.—E. Haenchen, *Johanneische Probleme*, (Juan y los sinópticos, el Centurión de Cafarnaúm, la multiplicación de los panes y el paso por el mar, la expulsión de los vendedores en el templo, la salud en la piscina), pp. 19-54.—W. Schultz, *Schleiermachers Deutung der Religionsgeschichte*, pp. 55-82.—G. Koch, *Jesus Christus-Schöpfer der Welt*, pp. 83-109.

— — — —, 1959, 2. – A. Alt †, *Die Deutung der Weltgeschichte im Alten Testament*, pp. 129-137.—E. Käsemann, *Eine paulinische Variation des «amor fati»* (Estudio exegético de 1Cor 9, 14-18), pp. 138-154.—S. Schulz, *Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus* (Además del tema enunciado este estudio aporta datos para la historia de la forma y de la tradición de los textos de Qumran), pp. 155-185.—G. Ebeling, *Wort Gottes und Hermeneutik* (¿Se ha de interpretar la Escritura con la tradición, o es la Escritura intérprete de sí misma?), pp. 224-251.

LIBROS RECIBIDOS

*De EDITIONS CASTERMAN. Tournai (Belgique).

G. M. Behler, *O. P., Les confessions de Jérémie.*—Tournai (Belgique), 1959.—140 × 105, 105 págs.

*De EDITIONS DU CERF. 29, Boulevard Latour-Maubourg. París.

Jean Stirnisman, *Le prophétisme biblique des origines a Osée* (Lectio divina 23).—París, 1959.—14 × 23 mm., 260 págs.

François Amiot, *Les idées maîtresses de Saint Paul.*—París, 1959.—140 × 230 milímetros, 270 págs.

P. Salmon, *L'Office Divin.*—Paris, 1959.—130 × 200 mm., 252 págs.

*De EDIT. GABALDA ET CIE. Rue Bonaparte, 90. París.

Jean Duplacy, *Où en est la critique textuelle du Nouveau Testament?*—París, 1959.—160 × 250 mm.,VI + 103 págs.

F. M. Braun, *Jean le Théologien et son Evangile dans l'Eglise Ancienne.*—París, 1959.—165 × 250 mm., XVIII + 428 págs.

*De EDIT. MARIETTI. Via Legnano, 23. Torino (Italia).

D. Giuseppe Prieto, *Giuditta* (La Sacra Bibbia).—Torino 1959.—170 × 240 mm., X + 139 págs.

Biblia Sacra.—Torino, 1959.—175 × 250 mm., XIV + 1238 págs.

*De LIBRAIRIE PLON. 8, Rue Garancière. París.

J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte.* I. *Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion.* II. *L'Évangile selon Thomas ou les paroles secrètes de Jésus.*—París, 1958 y 1959.—140 × 200 mm., 374 y 244 págs.

*De THE LIBRARY FULLER THEOLOGICAL SEMINARY. 135 N. Oakland. Pasadena California.

WILLIAM SANFORD LASOR, *Bibliography of the dead sea scrolls 1948-1957.*—(Fuller Theological Seminary Bibliographical series Number 2).—California.—155 × 235 milímetros, 92 págs.

*De TYROLIA-VERLAG. Innsbruck. München.

CLAUS SCHEDL, *Geschichte des Alten Testaments*, III Band. *Das Goldene Zeitalter Davids. Der Richter Samuel-Das Königtum Sauls-Das Grossreich Davids-Salomon.*—Innsbruck,, München, 1959.—140 × 205 mm., XXVIII + 497 págs.

*De WALTER DE GRUYTER & CO. Berlín.

R MEYER, *Hebräisches Textbuch* (Sammlung Göschen. Band 769/769 a).—Berlín, 1960.—110 × 150 mm., 170 + 24 págs.

6014 2